عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الصداقة

قيمة أخلاقية مركزية

تأليف وترجمة: ميشيل حنا متياس




المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923–1990) ود. فؤاد زكريا (1927–2010)

الصداقة

قيمة أخلاقية مركزية

تأليف وترجمة: ميشيل حنا متياس



يناير 2017
444



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي :
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : 28613 – الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : 22431704 (965)
فاكس : 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 539 - 6

العنوان الأصلي للكتاب

Friendship:

A Central Moral Value

By

Michael H. Mitias

Rodopi, Amsterdam ـ N.Y. 2012

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ربيع الآخر 1438 هـ ـ يناير 2017

المحتوى

المقدمة

أطروحة وخطة الكتاب

هناك حاجة ماسة إلى تحليل نقدي منظم وشامل لتطور الصداقة كقيمة أخلاقية أساسية في حياة الإنسان. وإذا ألقينا نظرة متعمقة على تاريخ الفلسفة من القرن الرابع إلى القرن العشرين، بحثا عن موقع الصداقة في النظرية الأخلاقية، فسوف نكتشف غيابا لافتا، بل استبعادا، للتنظير حول مفهوم الصداقة، ويبدو أن هذا النوع من التنظير توقف في نهاية المرحلة الرواقية(*)[1]. وهذا غياب محير لأن دراسة نقدية لديناميات الطبيعة الإنسانية والحياة الإنسانية، كما تعاشان في الحاضر وكما عيشتا من قبل، سوف تبين بكل وضوح، كما سأجادل في هذا الكتاب، أنه لا يمكن لأي نظرية أخلاقية أن تكون وافية إن لم تنظر في الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية، أو إن لم تقر بأنها عنصر جوهري في الحياة الصالحة. ومن

«لا يمكن لأي نظرية أخلاقية أن تكون وافية إن لم تنظر في الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية أو إن لم تقر بأنها عنصر جوهري في الحياة الصالحة»

(*) Stoic period، المرحلة الثالثة من الفلسفة الهلنية، وقد بدأت بعد وفاة أرسطو وركزت على الضلالات التي تنشأ عن قوة المشاعر. [المحرر].

الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن يحقق الكائن الإنساني هذا النوع من الحياة أو أن يسعى وراء غايات جديرة بالإنسانية من دون تنمية الصداقة والتمتع بثمارها. وأفترض بهذا القول أن وظيفة النظرية الأخلاقية، بغض النظر عما إذا كانت علمية أو فلسفية أو لاهوتية، هي أن تفسر ناحية أو جزءا مهما أو إشكاليا في الواقع الإنساني أو الطبيعي أو الإلهي. ولكي تقوم النظرية بهذه الوظيفة بصورة وافية يجب أن توسع فهمنا لهذا الوجه من وجوه الحياة الإنسانية أو هذا العنصر من عناصرها. وتستطيع النظرية القيام بهذا الواجب عندما تُعرّف وتحلل مكوناته وتشرح علاقات مكوناته بعضها مع بعض، وكيف يقوم كل مكون من هذه المكونات بوظيفته. وبالتالي، فعلى النظرية الأخلاقية أن تبرر هذه المعرفة وتصوغ، على أفضل وجه، التصورات الأساسية التي يمكن أن تعبر عن فهمنا لميزات هذا الجانب أو هذا العنصر. لكن كيف يمكن لهذه النظرية أن تنجح في تفسير أي وجه من وجوه الواقع أو أي مشكلة نواجهها في مسيرة حياتنا عندما تهمل أي عنصر من العناصر المكونة له؟ وعلى سبيل المثال، تفسيرنا لظاهرة المطر سوف يكون غير واف إذا لم نأخذ بعين الاعتبار عامل الجاذبية أو الحرارة أو الضغط الجوي، وتفسيرنا لظاهرة الحرب أيضا سيكون غير واف إذا لم نأخذ بعين الاعتبار عامل الرغبة في الهيمنة أو الجاهزية العسكرية. وبالمثل، ستكون النظرية الأخلاقية غير وافية إذا لم تأخذ بعين الاعتبار تجربة الصداقة والدور الذي تؤديه في حياة الإنسان. نعم، الصداقة نمط أو نوع من التجربة الإنسانية، وهي، بالذات، نمط سلوكي. كما سأسعى إلى أن أشرح بالتفصيل كيف أن الصداقة ليست علاقة سطحية، بل علاقة عميقة وجوهرية ومترسخة في صلب الطبيعة الإنسانية كحاجة أساسية، وكيف أنها تمثل أرقى أنماط الحياة الاجتماعية، لأنها تؤدي دورا حيويا في حياة الأصدقاء وطريقة تفكيرهم وشعورهم وأفعالهم، أي في طريقة تصميم وعيش حياتهم. وبإمكان الصداقة أن تكون مصدرا للبهجة واللذة وحافزا للعمل المبدع والمعونة النفسية والمادية، وملجأ في أوقات الضيق. باختصار، هي مصدر مهم للنمو والتطور الأخلاقي. الحياة الأخلاقية جزء لا يتجزأ من الحياة الإنسانية عامة. غير أن غياب الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية عن النظريات التي سادت الفكر الأخلاقي من القرن الرابع إلى يومنا هذا يظهر تجاهل هذه الحقيقة الأولية. ويتضمن هذا الغياب أن تجربة الصداقة ليست لها علاقة، أو لا تؤدي دورا في السعي وراء الحياة الأخلاقية،

لكن علينا أن نتذكر أن كل قيمة أخلاقية تستلزم، بحكم الضرورة، نوعا من الخبرة الأخلاقية – مثلا، خبرة العدالة أو المحبة أو الصدق أو الشجاعة أو العفة أو احترام الوعد أو التواضع. القيمة الأخلاقية مبدأ الفعل الذي يتناسب مع سلوك معين، لأنها تشكل مخطط أو بنية الفعل وتعطيه جوهره ومعناه، وهي التي تعطي الفعل صفته الأخلاقية. مثلا، تحقيق قيمة العدالة في الفعل هي التي تحوله إلى فعل عادل. علاوة على ذلك، كل قيمة أخلاقية قابلة لأن تصبح قاعدة أخلاقية: كن عادلا! أحب أخاك الإنسان! كن صادقا! قل الحقيقة! القاعدة هي توجيه ملزم للسلوك وفقا لمتطلبات القيمة الأخلاقية. والقيمة الأخلاقية تكتسب صفتها كقيمة لأنها تعبر عن نوع مهم، أو ذي قيمة، من الأفعال. وهذه الأهمية أو الجدارة هي التي تضفي على القاعدة صفتها التوجيهية (prescriptive)، وهي أيضا مصدر الإشباع الذي نستمده من السعي وراء القيم في حياتنا. غير أن الصداقة ليست نوعا من التجربة فحسب، بل نوع من التجربة الأخلاقية أيضا. لهذا، فإن تطور الصداقة يتضمن: (أ) وجود نوع من الخبرة. (ب) وجود نوع من القيم الأخلاقية. وكما سوف أوضح، فإن الصداقة عنصر جوهري في الحياة الأخلاقية وشرط من شروطها. لهذا السبب ليس في مقدور أي نظرية أخلاقية أن تهمشها أو تتجاهلها في التنظير للحياة الأخلاقية.

والقول بغياب الصداقة عن التنظير للحياة الأخلاقية، في الأنظمة الفلسفية الرئيسية خلال القرون الستة عشر الماضية، لا يعني غياب كتابات عن الصداقة. والعكس هو الصحيح، فقد ترك لنا عدد لا بأس به من الفلاسفة واللاهوتيين وكتاب المقالات كثيرا من المناقشات والأوراق والمقالات، وحتى بعض الكتب، عن الصداقة، والعديد منها مثير للاهتمام وممتلئ بالبصيرة والإفادة، غير أنها لا تعالج الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية ولا تعتبرها شرطا للحياة الأخلاقية. وسواء في العصر الوسيط أو الحديث أو المعاصر، فقد اعتبرها اللاهوتيون قيمة أو فكرة مساعدة (auxiliary). على سبيل المثال، معظم اللاهوتيين الذين كتبوا عنها لم ينظروا فيها، ولم يحللوها، كقيمة أخلاقية مركزية، بل كجزء من تحليلهم لتصور المحبة المسيحية[2](agape). وطُرحت تحليلاتهم، في معظم الأحيان، في صيغة مقارنة بين الصداقة باعتبارها هوى (philia) والمحبة المسيحية، وغاية المقارنة لم تكن توضيح فكرة وأهمية الصداقة كقيمة مركزية، بل توضيح طبيعة وأهمية المحبة المسيحية في الحياة الصالحة أو الدينية. هذا ما نراه في أعمال القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني وكيركغارد

وميلاندر(*)، إذا أردنا ذكر بعض أسماء اللاهوتيين. وفي الواقع، إذا ألقينا نظرة فاحصة على مناقشات اللاهوتيين من القديس أوغسطين إلى ميلاندر، فسوف نكتشف أن أيا من هذه المناقشات لم يسهم في زيادة فهمنا للصداقة كقيمة أخلاقية، بأكثر من مناقشات الفلاسفة القدماء. والشيء المثير للاهتمام، بصورة خاصة، هو أن عددا كبيرا من اللاهوتيين استبعدوا مفهوم الصداقة من مناقشاتهم التي حللت الحياة الأخلاقية. وسوف أشرح لاحقا أسباب هذا الاستبعاد بالتفصيل.

علاوة على ذلك، لم يسهم فلاسفة العصر الحديث في زيادة فهمنا للصداقة كقيمة أخلاقية مركزية، لأنهم أيضا أبعدوها عن تحليلهم للحياة الأخلاقية. لقد رفض الفلاسفة الذين سادوا هذا العصر من هوبز إلى ميل معالجة الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية[3]. وكما سأجادل، فإنهم لم يعتبروها عنصرا مقوّما للحياة الأخلاقية. لقد ناقش فلاسفة كهيوم وميل البعد النفسي للطبيعة الإنسانية وحللوا القيم الإنسانية، غير أنهم لم يبحثوا الدور الذي تؤديه الصداقة، أو يمكن أن تؤديه، في الحياة الأخلاقية. وكما فعل اللاهوتيون، ناقش بعض الفلاسفة وكتاب المقالات، وبينهم على سبيل المثال بيكون ومونتاني واسبينوزا وإمرسون وكانْت ونيتشه(**)، فكرة الصداقة، غير أنهم لم يكن هدفهم تحليلها كقيمة مركزية بل التشديد على أهميتها في الحياة العملية. وفي الواقع كان اهتمامهم بهذه القيمة عمليا، لا نظريا. وتمحورت أفكارهم، ماعدا أفكار نيتشه واسبينوزا، حول بصيرة الفلاسفة اليونان والرومان القدماء، لكنهم، فعليا، استبعدوا مفهوم الصداقة، وأيضا مفهوم المحبة، من الحياة الأخلاقية. نعم، تطرق فلاسفة بارزون مثل هيغل وشوبنهاور(***) ونيتشه إلى تطور المحبة، لكنهم فعلوا ذلك في سياق تحليلهم للأسرة ووحدة الأسرة والتفاؤل والتناسق

(*) St Augustine، (354 – 430 ميلادية) لاهوتي مسيحي عاش في الجزائر في العصر الروماني؛ Aquinas St.Thomas (1225 – 1274) لاهوتي وفيلسوف إيطالي كاثوليكي؛ Soren Kierkegaard (1813 – 1855) فيلسوف ولاهوتي وشاعر دنماركي؛ Gilbert C. Meilaender (ولد في 1946) أستاذ اللاهوت بجامعة نوتردام الأمريكية. [المحرر].

(**) Francis Bacon (1561– 1626) فيلسوف ورجل دولة إنجليزي؛ Michel Eyquem de Montaigne (1533 – 1592) من فلاسفة عصر النهضة الفرنسيين؛ Baruch Spinoza (1632 – 1677) فيلسوف هولندي من أصل سيفاردمي برتغالي؛ Waldo Emerson (1803 – 1882) كاتب وشاعر أمريكي؛ وكل من Immanuel Kant (1724 - 1804)؛ وكل من Friedrich (1844 – 1900)، فيلسوفان ألمانيان.

(***) George Wilhelm Friedich Hegel (1770 – 1831)، و Arthar Schopenhauer (1788 – 1860) فيلسوفان ألمانيان. [المحرر].

ودوافع الحياة والمشاعر الغرامية. لكن، هل يمكن لتحليل الصداقة أن يكون وافيا أو شاملا إذا لم ينطلق من فهم معقول للمحبة كعلاقة إنسانية أساسية؟

لقد كان الاهتمام بالصداقة كقيمة أخلاقية جديرة بالتحليل الأخلاقي الجدي معدوما حتى السنوات الأخيرة من الفترة المعاصرة[4]. ولا يحتاج الأمر إلى أكثر من نظرة عجلى إلى الكتابات الأخلاقية لهذه الفترة– المقالات والكتب والتعليقات النقدية – حتى نتبين غياب الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية عن هذه الكتابات. هنا نجد تحليلا منطقيا ومفصلا ومعقولا للتصورات الأخلاقية الأساسية، كالخير والحق والحرية والمسؤولية والعقاب والعدالة والحكم الأخلاقي والواجب والقواعد الأخلاقية والأنانية والغيرية والإلزام. ولا أبالغ إذا قلت إن الأسئلة الرئيسة التي انشغل بها الفلاسفة هي: ماذا نعني بـ«الخير»؟ ما الذي يجعل الفعل أو القانون أو الشخص أخلاقيا؟ كيف نبرر المبادئ أو الأحكام الأخلاقية؟ ما شروط الفعل الأخلاقي؟ كيف نعرّف بوضوح، وبدقة إذا أمكن، المفهومات اللازمة لبناء النظريات الأخلاقية؟ غير أن الشيء المدهش هو أننا نكتشف غيابا مماثلا للصداقة عن النظريات الأخلاقية، حتى تلك التي تقع في إطار الأخلاق الحميدة[5]. ومع ذلك احتلت الصداقة مكانا بارزا، إن لم يكن المكان الأول، في فكر الفلاسفة القدماء كأفلاطون وأرسطو وإبيقور وسنكا وشيشرون[*] وآخرين. لكن لا يحق للفلاسفة إغفال أو إهمال قيمة أدت دورا مركزيا في التنظير الأخلاقي لأكثر من ثمانية قرون. وفي الواقع يجب أن يثير هذا الغياب شعورا من القلق، على الأقل شعورا من الدهشة أو رغبة قوية في فهم دينامية هذا الإهمال: لماذا توقفت الصداقة عن كونها قيمة أخلاقية مركزية بعد تراجع الفلسفة الهلنية والهلنستية ونهوض اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى؟ لا يمكن القول إن سبب هذا الغياب هو المزاج الشخصي أو الأيديولوجي أو الفردي لهذا اللاهوتي أو ذاك أو لهذا الفيلسوف أو ذاك، لأن هذا الغياب كان ظاهرة عامة. وفي الحقيقة لم يكن هذا الغياب موضع مناقشة أفضت بعد ذلك إلى رفض للصداقة كقيمة مركزية من قبل الفلاسفة واللاهوتيين، بل، وبكل بساطة، اختفت الصداقة من الفضاء الفلسفي كأنها رحلت بهدوء عن الجو الثقافي برمته لمدة ألف وأربعمائة سنة. كيف حدث هذا الرحيل؟

(*) Plato وAristotle و Epicurus، فلاسفة يونان من القرون الأربعة الأولى؛ وSeneca Lucius و Marcus Cicero فيلسوفان رومانيان. [المحرر].

أعتقد أن سبب غياب الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية في حقل التنظير الأخلاقي خلال الألف والأربعمائة سنة الماضية هو ما اقترح تسميته في هذا الكتاب «تحول النموذج الأخلاقي» (moral paradigm shift). سأستعمل هذا المفهوم كمبدأ تفسيري. أولا، سوف أطور هذا المفهوم بالتفصيل، وبعد ذلك سوف أشرح: (أ) أن سبب استبعاد الصداقة من عملية التنظير الأخلاقي هو تحول في طريقة فهم الفلاسفة واللاهوتيين لطبيعة السلوك الأخلاقي عامة، و(ب) أن هذا الاستبعاد غير مبرر. وقد وقعت ثلاثة تحولات نموذجية أخلاقية منذ تراجع الفلسفة الهلنستية في القرن الرابع الميلادي: الأول كان لاهوتيا؛ والثاني كان أخلاقيا؛ والثالث كان يتصل بفلسفة الفلسفة metaphilosophy(*). الأول حدث في العصور الوسطى؛ والثاني في العصر الحديث؛ والثالث في العصر الراهن. الأول يعكس نظرة اللاهوت لوظيفة النظرية الأخلاقية؛ والثاني يعكس نظرة الفلاسفة للنظرية الأخلاقية؛ والثالث يعكس نظرة الفلاسفة للفلسفة عامة. وعلى الرغم من أن غياب الصداقة يعود إلى هذه التحولات الثلاثة، فإنه ليس مبررا. فبما أن الصداقة مقوم جوهري، بل ربما شرط من شروط الحياة الأخلاقية، فإنه لا يجوز للفلاسفة إهمال هذه القيمة الأخلاقية، ولا يجوز لهم إهمال وجه من وجوه التجربة الإنسانية مادام جوهريا للحياة الإنسانية. قد نجادل بأن الحياة الأخلاقية تتم بالعيش وفقا للإرادة الإلهية، أو وفقا للشعور بالواجب، أو وفقا لمبدأ الخير العام، أو وفقا لتصور الفرد لمعنى الحياة الخيرة من دون الأخذ بعين الاعتبار ما يقوله أو يفكر أو يشعر به الآخرون أو، بعد ذلك كله، وفقا لمعايير المجتمع. وبالتالي، فقد نجادل بأن وظيفة النظرية الأخلاقية ليست تحليل التجربة أو السلوك الأخلاقي، بل مجرد توضيح التصورات الأخلاقية واكتشاف أفضل الطرق لتبرير المبادئ والأحكام الأخلاقية. نعم قد نجادل وفقا لأي من هذه الطرق، ووفقا لطرق أخرى، كما فعل اللاهوتيون وعلماء الاجتماع والفلاسفة في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة. غير أن جدلياتهم لم تستلزم ولم تبرر استبعاد الصداقة من التنظير الأخلاقي. وبالمقابل، فسوف أجادل بأن الصداقة مقوم من مقومات الحياة الصالحة، لذا يجب أن تعامل كقيمة أخلاقية في التنظير الأخلاقي. وسوف تقوم حجتي على أربع خطوات. أولا، سوف أشرح مفهوم تحول

(*) Metaphilosophy، دراسة البنية المجردة للفلسفة. [المحرر].

النموذج الأخلاقي. هنا سأوضح معنى «النموذج» و«النموذج الثقافي»، لأن تصور النموذج الثقافي يتضمن تصور النموذج الأخلاقي. وبعد ذلك سأفسر كيف يتحول النموذج، بغض النظر عما إذا كان ثقافيا أو أخلاقيا. ثانيا، فعلى الرغم من أنني سأقدم باستمرار أمثلة توضح معنى «النموذج» و«تحول النموذج» والعلاقة بين هذين المفهومين، فسوف أناقش بالتفصيل الثقافتين الهلنية والهلنستية كمثالين على تحول النموذجين الثقافي والأخلاقي. وقد اخترت هاتين الثقافتين لسببين: (أ) لأنهما متصلتان كل منهما بالأخرى. (ب) لأنهما متصلتان بالعصور الوسطى والحديثة. وسوف توضح مناقشة هاتين الثقافتين مفهوم النموذج وتحول النموذج، وسوف تعزز مصداقية أطروحتي. ولدي رغبة قوية في أن أبرهن على أن النموذج الثقافي لمجتمع معين يحدد إلى حد كبير النموذج الأخلاقي، أي المعتقدات والقيم التي تشكل بنية النموذج الثقافي المحددة لتصور الجماعة للخير الأسمى وبالتالي للقيم التي تنبثق عنه. وإثبات صحة هذه القضية ضروري جدا لأطروحتي التي تقول إن الصداقة قيمة أخلاقية مركزية، لأنه، كما سأوضح، إذا كانت الصداقة حاجة إنسانية أساسية، وإذا كان مفهوم الخير الأسمى عند الجماعة يتضمن هذه الحاجة، وإذا كان هذا المفهوم متجذرا في نموذجها الأخلاقي، وإذا كان مصدر القيم الأخلاقية للجماعة، فلا يمكن للفلاسفة، بغض النظر عن نزعاتهم الفلسفية أو الدينية أو الأيديولوجية، استبعاد الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية من نظرياتهم الأخلاقية. وعلى خلاف فلاسفة العصور الوسطى والحديثة، لم يتخل فلاسفة العصور الهلنية والهلنستية عن ولائهم لنماذجهم الأخلاقية عندما نظروا في طبيعة الحياة الأخلاقية، فأقرّوا بأن الصداقة مقوم من مقومات الحياة الأخلاقية. وسوف تلقي مناقشة الكيفية التي تندمج بها الصداقة في طيف القيم الأخلاقية التي يعالجها الفلاسفة ضوءا على العلاقة الوثيقة بين النموذج الأخلاقي والقيم التي تنبثق عنه (الفصلان الثاني والثالث). ثالثا، سوف أناقش النموذج الأخلاقي في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة، وفي كل مناقشة من هذه المناقشات سوف أركز الانتباه على العلاقة بين النموذجين الثقافي والأخلاقي. وهدفي هو أن أشرح كيف يمكن للنموذج الثقافي أن يقرر النموذج الأخلاقي، أي كيف يمكن للرؤية الأخلاقية (moral vision) التي هي أساس النظرية الأخلاقية، أن تكون منغرزة في النموذج الثقافي. وسوف يتضح من

تحليل هذه العلاقة لماذا تردد فلاسفة هذه العصور في الاعتراف بالصداقة كقيمة أخلاقية مركزية في التنظير الأخلاقي. سوف نرى أن سبب هذا التردد هو أنهم عرّفوا وظيفة النظرية الأخلاقية على نحو يناسب اهتماماتهم الدينية أو الفلسفية أو الاجتماعية. وعلى عكس الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا أن هذه الوظيفة تفسيرية ومعيارية في آن واحد، فقد اعتقدوا أنها معيارية بالمقام الأول، بمعنى أن وظيفة النظرية هي فرض وتبرير صياغة معينة للمبدأ الأخلاقي الأعلى. وبغض النظر عما إذا كان تبني هذه المهمة قد استلهم الإصلاح الاجتماعي أو الحقيقة المُنَزَّلة (revealed truth) أو رؤية فلسفية معينة، فهؤلاء الفلاسفة تجاهلوا أن الصداقة حاجة إنسانية أساسية، وأنها تكمن في الرؤية الأخلاقية للنموذج الأخلاقي. هذا التجاهل غير مقبول. إذ كيف يمكن للنظرية الأخلاقية، كنظرية، أن تهمش، أو تهمل، مطلبا جوهريا للطبيعة الإنسانية ؟ رابعا: في سياق مناقشتي لكل نموذج أخلاقي سوف أشرح لماذا كان استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية الأساسية للعصر ذي الصلة أمرا غير مبرر. ولمزيد من التعزيز لمصداقية أطروحتي سوف أجادل في الفصل الأخير بأن الصداقة حاجة أنطولوجية وعلاقة أنطولوجية. وهكذا، وبما أنها أحد مقومات الطبيعة الإنسانية، وبما أن الحياة الأخلاقية تكمن في النمو والتطور الإنسانيين، فإنه يجب علينا أن نقرّ بأن الصداقة قيمة أخلاقية مركزية.

مفهوم النموذج الأخلاقي

أناقش في هذا الفصل العلاقة بين النموذج الأخلاقي والنظرية الأخلاقية، وسأبدأ بتحليل مفهوم النموذج: النموذج الثقافي، والنموذج الأخلاقي، وتحول النموذج الأخلاقي. وهدفي هو أن تشكل هذه المناقشة أساسا لتحليل فكرة الخير الأسمى والقيمة الأخلاقية والقاعدة الأخلاقية. ما العلاقة بين هذه المفهومات الثلاثة؟ ما مصدر تصور الفيلسوف للخير الأسمى؟ الهدف من طرح هذه الأسئلة هو البحث عن أساس النظرية الأخلاقية، لأن معرفة هذا الأساس هي وحدها التي تمكننا من اكتشاف معيار لتقييم كفاءة النظرية الأخلاقية. سوف أبحث عن مصدر الرؤية الأخلاقية للفيلسوف، المطورة في النموذج الثقافي، وأبين أن فكرة القيمة الأخلاقية، وبالتالي فكرة القاعدة الأخلاقية، مستمدة من تصور الفيلسوف للخير الأسمى. فبنية النظرية الأخلاقية تعكس بنية

«إن تبرير استيعاب أو استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية سوف يعتمد في النهاية على كونها، أو عدم كونها، موجودة في النموذج الثقافي للجماعة، ومن ثم في النموذج الأخلاقي، لأنه لا يكفي أن نقول إن الصداقة حاجة إنسانية، إذ يجب اعتبارها قيمة أخلاقية مركزية».

النموذج الأخلاقي الذي تقوم عليه. ولدي رغبة قوية في أن أبين أن نظرة الجماعة إلى الخير الأسمى تحدد في نهاية المطاف مفهوم الفيلسوف لوظيفة النظرية الأخلاقية. إن دراسة القيم الأخلاقية الكامنة في الرؤية الأخلاقية للجماعة هي السبيل إلى معرفة كفاءة، أو عدم كفاءة، النظرية الأخلاقية. فهذه الرؤية هي المعيار الأعلى لتقييم كفاءة النظرية الأخلاقية.

وعموما، أنا أعني بكلمة «نموذج» نمطا أو طريقة عامة في التفكير والشعور والفعل، في مجال معين من مجالات الحياة الإنسانية: الفن، الدين، السياسة، التجارة، المجتمع، الأخلاق، التربية، العلم. والتفكير هو وسيط الاعتقاد وأساسه العقل، والشعور هو وسيط القيمة وأساسه العاطفة، والعقل هو وسيط السلوك وأساسه الإرادة. وحقل التجربة هو حقل «الفعل» أو «السلوك». وكلمة «يسلك» تعني «أن يتصرف الفرد بطريقة معينة»، والسلوك هو نمط معين من الفعل. وعندما نستعمل كلمة «فعل» بصورة عامة فإن هذه الكلمة تعني نمطا من الأفعال. وفي هذا الكتاب سأستعمل كلمتي «فعل» و«سلوك» على نحو يسمح لكل منهما بأن تحل محل الأخرى. أما الذي يضفي على السلوك الصفة العامة فهو أن جماعة ما (فئة أو مجتمعا أو فئة من المجتمعات)، أو معظم أعضائها يتبنون طريقة معينة من التفكير والشعور والفعل. وكل مجال من مجالات التجربة الإنسانية يشكل نوعا من السلوك. ومن ذلك، مثلا، السلوك الديني أو الاجتماعي أو الأخلاقي أو الاقتصادي. وتتشكل وحدة حياة المجتمع من وحدة مختلف المجالات السلوكية. وينبثق النموذج عندما تعتنق الجماعة نظاما من المعتقدات والقيم كمبادئ لتعريف وتنظيم أفعالها ضمن إطار معين من السلوك. على سبيل المثال، السلوك الديني لجماعة ما يتسم بالنموذجية إذا اعتنق عموم أفرادها مجموعة من القيم والمعتقدات الدينية. فالصفة النموذجية تنبثق عن وحدة وسيادة هذه القيم والمعتقدات في سلوكهم الديني. إذن، النموذج الديني هو نوع من البنية الفكرية التي تتشكل من القيم والمعتقدات الدينية التي تعتنقها الجماعة. وفي الواقع، هاتان الفكرتان تخدمان (أ) كمثل و(ب) كمبادئ أفعال، ولا توجدان كشيء خارج نطاق التفكير والشعور والفعل في حياة الناس، فحسب، بل كقوة محركة لسلوكهم الديني أيضا. ومع مرور الزمن تغدو جزءا تكوينيا في كيانهم العقلي، بل تصبح الأداة

الفكرية والشعورية التي تحدد نمط تفكيرهم وشعورهم وأفعالهم ونظرتهم للعالم حولهم. وهذا النمط يشكل رؤيتهم الدينية، ويصبح الدين بالنسبة إليهم طريقة حياة وليس مجرد مجموعة من المعتقدات توجد في عقولهم كمُثل اجتماعية. وفي الواقع، معظم المتدينين لا يمتلكون معرفة دقيقة بلاهوت دينهم، شأنهم في ذلك شأن المواطن الذي لا يمتلك معرفة دقيقة بدستور بلاده، على الرغم من أن هذا الدستور متاح للجميع ومعترف به باعتباره المثال السياسي للدولة. وعلى سبيل المثال فإنهم يتقنون السلوك الديني، ويعرفون معناه، غير أنهم لا يعرفون بحكم الضرورة أسس ومبادئ سلوكهم الديني أو ما إذا كانت هذه الأسس والمبادئ مبررة، وهل هي مجرد مصادفة أن معظم المؤسسات الدينية في مختلف المجتمعات في العالم لديها مدارس وبرامج ثقافية خاصة لتعليم المنتمين إليها أسس ومبادئ دياناتهم؟

غير أن الخاصية النموذجية لا تقتصر على نوع معين من السلوك، بل تشمل جميع أنواع السلوك- السياسي، العلمي، الفني، الأخلاقي، الاقتصادي، الثقافي، الديني. هذه الأنواع تشكل ما يسمى عامة المؤسسات. وكل واحد منها يمثل نمطا نموذجيا من السلوك. لهذا يجوز لنا الكلام عن نماذج دينية وأخلاقية وسياسية وعلمية. ويسير أفراد الجماعة ضمن هذه المؤسسات وفقا للمعتقدات والقيم المتوافق عليها. هذه المعتقدات والقيم تعد أساس الأنماط السلوكية النموذجية، لأنها مصدر هويتها وكيانها المميز. غير أنه بالإضافة إلى هذه المؤسسات التي تشكل بنية المجتمع، الثقافة بحد ذاتها نوع من النموذج – نموذج ثقافي – لأنه بالمقارنة بالثقافات الأخرى يدير أفراد المجتمع حيواتهم وفقا لمجموعة عامة من المعتقدات والقيم. وتشكل هذه المعتقدات والقيم ما أسميه هنا «رؤية للعالم» (world view)، وسوف أناقش ذلك لاحقا. هذه الرؤية التي تشكل نسيج الثقافة هي المصدر الأول للمعتقدات والقيم الجزئية التي تشكل هوية وبنية النماذج السلوكية المختلفة. وهكذا نستطيع التمييز، في بداية المناقشة، بين نوعين من النماذج: المؤسساتية والثقافية، الأول يشمل أي نوع من النماذج السلوكية، والثاني يشمل أي ثقافة باعتبارها نوعا، كالثقافة اليونانية أو المصرية. إذن، المهمة الأولى التي سأحاول إنجازها هي شرح لتصور النموذج. والنقطة التي سأركز عليها هي أن النموذج، بغض النظر عما إذا كان مؤسسيا أو ثقافيا، هو نظام فكري ونمط من السلوك الوجودي؛ إنه مجموعة من المعتقدات

والقيم وطريقة وجود في العالم. مثلا، عندما تتبنى جماعة ما أو تطور نظاما من المعتقدات والقيم، وعندما تصبح هذه المعتقدات والقيم القوى المحركة لحياتها الدينية فإن شيئا رائعا يحدث: تتخلق نظرة عامة، أي يظهر للوجود نوع من الثقافة- في هذه الحالة ثقافة دينية. هذه النظرة ليست دينية أو فكرية بل «رؤية عقلية» (intellectual vision)، تلك الرؤية التي منها ينبثق الفعل العقلي أو الديني. وهي تؤمن أساس الفكر والشعور والفعل الديني عند الناس أو تقرر طريقتهم في التعبير الديني. وتنبثق إشعاعات الروح الدينية لشعب ما عندما يتكلمون ويفعلون ويعبِّرون عن أنفسهم دينيا. وغالبا ما يكون بإمكاننا أن نستشعر أو نستشف أصالة أو زيف الإنسان الديني أو صدق أو نفاق المفكر من أفعالهما وأقوالهما. والرؤية العامة هي مصدر ما يسمى في بعض الأحيان بـ «الروح الدينية» أو «الثقافة الدينية». ونسيج هذه الثقافة هو نسيج المعاني الكامنة في المعتقدات والقيم الدينية. وروحها تشع من نمط تفكير المؤمنين بها ومن شعورهم وأفعالهم الدينية، وتظهر في ممارساتهم وعاداتهم ورموزهم وأعرافهم ونزعاتهم وآمالهم وطموحاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية؛ هي تتجلى باختصار في نمط تفهم أعضاء الجماعة معنى ومصير حياتهم، وبالتالي فإن معتقدات وقيم الجماعة تغذي الشخصية الدينية لأعضائها. لنأخذ على سبيل المثال طفلة اسمها ليندا، هذه الطفلة لا تولد ككائن ديني بل تولد بإمكانية أن تصبح كائنا دينيا. إن ما تتلقاه عند الولادة هو الإمكانية الدينية. غير أنها لا تتلقى هويتها الدينية، أو هوية هذه الإمكانية، فهي تكتسب هذه الهوية عندما تمارس الحياة الدينية في مجتمعها- أي عندما تمارس الطقوس والشعائر والاحتفالات والأعياد والعادات والأعراف التي تشكل النسيج الديني لثقافتها- هذه الممارسة تحولها من شخص ديني بالإمكانية إلى هوية دينية معينة. الهوية الثقافية للجماعة هي التي تحدد الهوية الدينية لأعضائها. ويوجد فارق كبير بين امتلاك معتقدات وقيم دينية (على المستوى العقلي) والوجود الديني (being religious). الإنسان الديني يُظْهِر هويته الدينية بسلوكه. وعندما يكتسب هويته الدينية فإنه يكتسب جوهرا دينيا، أو كيانا دينيا. امتلاك هذه الهوية هو أساس عضويته في الجماعة الدينية. هذه العضوية ليست قانونية أو سياسية أو اجتماعية. ويمكن للفرد أن يصبح عضوا في جماعة دينية من دون أن يسجل قانونيا كعضو فيها، ومن دون أن يعيش فيها.

العضوية الدينية علاقة روحية. وجوهر هذه العلاقة هو مشاركة الأعضاء الآخرين رؤية دينية وطريقة حياة معينة. وإذا كنتُ عضوا في جماعة دينية معينة فإنني أفكر وأشعر وأفعل كبقية الأعضاء. الثقافة الدينية التي هي مصدر هويتي الدينية تنبض في عروقي ولا تفارقني أينما ذهبت. الشخص المسيحي أو اليهودي أو البوذي أو المسلم أو الهندوسي الذي يهاجر إلى دولة أخرى يترك كل أملاكه المادية، غير أنه يحتفظ بهويته أو كيانه الديني. بإمكاني أن آخذ فترة استراحة من هذا أو ذاك الواجب، لكنني لا أستطيع أن آخذ فترة استراحة من كياني أو وجودي الديني، وهذا، بالطبع، إذا كنت شخصا متدينا. وإذا حاولت أن أفعل ذلك فإنني أحاول اقتراف نوع من الانتحار لأنني سوف أطمس جزءا جوهريا من ذاتي، غير أنني لن أستطيع حتى ولو فعلت ذلك. لا يمكن قتل أو طمس الذات، التي هي أنا، بسكين أو بأمر قانوني، لأنها ليست موجودا جزئيا ماديا، ولا يمكن اقتلاعها، فليست هناك تربة نقتلعها منها، أنا هو أنا. وعلى المستوى العقلي، أستطيع فهم حقيقة دين آخر وأستطيع الإقرار بحقيقته وأستطيع اعتناقه عقليا والإعلان أنني رسميا أنتمي إلى هذا الدين. لكن هذا بحد ذاته لا يجعلني متحولا (Convert). أصبح متحولا فقط عندما أرى وأشعر وأفعل من منظور الحقيقة الدينية أو من الرؤية الدينية لهذه الحقيقة. غير أن هذا ليس سهلا أبدا، إذا كان ممكنا بالأساس. ولكي يصبح ممكنا يتعين أن تخضع شخصية المتحول إلى دين آخر لعملية تغير جذري، كما حصل للقديس أوغسطين والقديس بولص(*). حتى في هاتين الحالتين لم يحصل التحول (الاهتداء) بصورة كاملة، لأن كلا الشخصين احتفظ بالنزعة الدينية الأساسية، أي بالشعور والرؤية الدينية التي امتلكها قبل التحول (الاهتداء). فيهودية القديس بولص التي عاشها قبل الاهتداء تخللت إلى حد كبير فهمه وممارسته المسيحية بعد الاهتداء، وأيضا مسيحية القديس أوغسطين تخللت، إلى حد كبير، فهمه وممارسته للمسيحية بعد الاهتداء. الوجود الديني ليس مجرد نمط من أنماط التفكير بل طريقة حياة في العالم.

بيد أن تصور الهوية الدينية يتضمن واقعة مهمة أخرى: كل عضو في الجماعة يشارك بقية الأعضاء الهوية الدينية ذاتها، وبطريقة ما، فكل واحد منهم يجسد

(*) St. Paul ، هو بولص الطرسوسي، ولد حوالي العام 5م، وتوفي في روما بين عامي 64 و67 ميلادية. [المحرر].

النموذج الديني أو الرؤية الدينية التي تسود حياة المجتمع الدينية. هذا يستلزم أن يشبه سلوك العضو في جماعة دينية سلوك الآخرين. وهذه العلاقة تفرز نوعا من التماسك بينهم. غير أن هذا التماسك (والتشابه) لا يعني أنهم نسخ متطابقة. إن كل ما يعنيه هو أنهم يعتنقون معتقدات وقيم الجماعة. فمثلا، إذا حدث أن امرأة اسمها ماري كانت مسيحية أرثوذكسية شرقية فإنها سوف تتناول أثناء القداس وترسم الصليب على صدرها في مناسبات معينة، وتصوم في أيام وأشهر محددة كل عام، وتقدس الأيقونات وتحترم أعياد القديسين. وسوف تشبه في هذه الأنواع، وفي أنواع أخرى من السلوك، جميع المسيحيين الأرثوذكس الشرقيين في كل مكان. عموما، تميز هويتها الدينية يتأتى من ملاحظة هذا النوع من السلوك. غير أن السؤال المهم هو: كيف تفهم هي المعتقدات والقيم التي تؤسس هذا النوع من السلوك؟ وكيف تطبقها في حياتها؟ المكان الحقيقي للجوهر الديني هو القلب الإنساني. غير أن القلب وجود دينامي في حالة نمو مستمر. وشروط هذا النمو تختلف من شخص إلى آخر. وفي نهاية المطاف، يتوقف الأمر على ظروف الفرد، وأيضا على ظروف الجماعة العقلية والعاطفية والاجتماعية والمادية والثقافية. نحن نرى ونشعر ونسلك من وجهة نظر فردية. هذه إحدى الحقائق الأساسية للتجربة الإنسانية.

غير أنه، وعلى الرغم من أن العضو في الجماعة الدينية هو فرد ويبقى فردا، فإن ماري، وهنا أعود إلى مثالي السابق، تسلك من وجهة نظر النموذج الديني للجماعة. علينا أن نتذكر أن قلبها الديني ينبثق عن هذا النموذج. غير أن هذا النموذج، كما أكدت سابقا، لا يوجد كفكرة في عقلها، على الرغم من أنها قد تملك فكرة كهذه، بل يوجد كنسيج لهويتها الدينية. ولكن هذه الميزة هي التي تجعل رؤية النموذج رؤية دينية. وهكذا، فعندما أستعمل كلمة «نموذج» أعني النظام الفكري المتأصل في قلوب وعقول ونفوس الناس. هذا النظام هو المبدأ الفعلي لسلوكهم، ليس فقط في المجال الديني، بل في جميع المجالات الحياتية أيضا. وكل مجال من هذه المجالات يمثل نوعا نموذجيا من السلوك. وكل واحد منها يستمد صفته النموذجية من كون هذه المجالات الأجزاء التي يتكون منها النموذج الثقافي، وبصورة أدق الأجزاء التي يتكون منها جوهر ودينامية «رؤية العالم» (World view) المتضمنة في هذا النموذج.

تكتسب الثقافة صفتها النموذجية من رؤيتها للعالم، لأنها تستمد وحدتها وتكاملها وحيويتها من فهمها للعالم والحياة الإنسانية. والنظرة إلى العالم هي في جوهرها عبارة عن تنظيم وتحويل هذا الفهم إلى طريقة حياة. كل نوع نموذجي من السلوك يعبر عن بعدٍ مهم من أبعاد الحياة الثقافية. أقول «حياة» لأن كلمة «ثقافة» لا تشير إلى مجرد فكر أو إلى نوع من النظام الفكري المجرد، بل إلى شيء موجود، إلى واقع فعلي معيش، إلى طريقة حياة. وأساس هذه الطريقة هو المعتقدات والقيم التي تعتنقها الجماعة. هذه المعتقدات والقيم تتحول إلى وقائع داخل شبكة الثقافة- في الأعراف والطقوس والرموز والتقاليد والنزعات، وفي استجابات أعضاء الجماعة للعالم، دينيا وفلسفيا وجماليا؛ وفي طريقة تحقيقهم للسعادة، وخاصة في فهمهم للكائن الإنساني. تدور حياة الكائنات الإنسانية ضمن حدود الثقافة، والثقافة مصدر هويتهم كأفراد.

غير أن الثقافة لا توجد كواقع خارجي يخطط ويوجه حياة الأفراد، كما يفعل القائد العسكري الذي يخطط ويوجه سلوك جنوده. الثقافة توجد في عقول الأفراد، في نسيج شخصياتهم. هناك تتجذر، يكتسبها الفرد كطبيعة ثابتة، في مسيرة النمو الاجتماعي. مثلا، عندما أتجاوز سن المراهقة أكتشف أنني أمريكي أو صيني أو سوري أو ألماني، أو مسلم أو مسيحي أو يهودي، أو هندوسي أو بوذي، وأيضا أكتشف أنني ذكر أو أنثى، وأنني أمتلك شعورا سياسيا وأخلاقيا واجتماعيا وجماليا ودينيا معينا. باختصار، أكتشف أنني فرد خاص، ولدي رؤية معينة للعالم والحياة الإنسانية والمصير الإنساني. بكلمات أخرى، أكتشف أنني أفكر وأشعر وأفعل بطريقة معينة. وبالتالي، أكتشف أنني أنتمي إلى أسرة معينة وأعيش في مدينة معينة ودولة معينة وسنة معينة وعصر معين. من أين أتت ذاتي، الذات التي هي الفرد الجزئي؟ وإذا ألقيت نظرة فاحصة على مصدر هذه الذات فسوف أكتشف أن هذا المصدر هو الثقافة التي نشأت فيها. لكن أين هذه الثقافة؟ كيف أتت إلى حيز الوجود؟ كيف صنعتني؟ لا يمكن للملاحظة الاعتيادية أن تكتشف واقعا ماديا أو نفسيا- منطقيا يمكن تسميته «الثقافة». عندما أحاول التفتيش عن تفصيلات الثقافة في محيطي الاجتماعي والمادي، فإن كل ما أجده هو أشياء طبيعية ومصنوعة من قبل الإنسان، وحيوانات، وكذلك كائنات بشرية تسلك إلى حد كبير كما أسلك. لا أجد شيئا اسمه «ثقافة»، على النحو الذي أجد به

الشجرة أو الجبل أو الكلب أو سقراط. وكما ترى، فالثقافة لا توجد هنا أو هناك، في متحف ما، أو في مكتبة الجامعة، أو في أي مكان ما في نظام الطبيعة، هي ليست شيئا مصنوعا أو شيئا من أي نوع، إنها توجد في عقول وقلوب ونفوس الناس، وتحركهم في أنشطتهم من الداخل. وتتم هذه الحركة بواسطة المؤسسات التي تشكل بنية المجتمع: الأسرة والقانون والمدرسة والمسجد والفن والمنظمات الاجتماعية. والآباء والأساتذة ورجال الدين والشيوخ والكتب والأعمال الفنية والتلفزيونية والعادات والأعراف هي الأدوات التي تجري من خلالها عملية التثقيف، أي بنقل المعتقدات والقيم الأساسية إلى عقول وقلوب ونفوس الجيل الناشئ. والشيء الذي ينقل في الواقع هو مبادئ سلوكية، من ناحية، ونظرة إلى العالم، من ناحية أخرى. لكن، كيف يمكن لهذا النظام الثقافي الهائل أن يدير حياة الناس الاجتماعية والروحية؟ دعوني أقر لفوري بأن الثقافة لا تسقط من السماء لتتسلل إلى عقول وقلوب ونفوس الناس. الواقع أن الثقافة هي سبب وجود المجتمع. لا يمكن لمجموعة من الناس أن تصبح مجتمعا إلا عندما تمتلك نظرة ثقافية، بغض النظر عما إذا كانت هذه الثقافة بدائية أم متقدمة، فامتلاك الثقافة (أو الحس الثقافي) هو الذي يحول هذه المجموعة إلى مجتمع. عندما أكتشف أنني فرد، أكتشف في تلك اللحظة أن الثقافة التي تنبض في عروقي الروحية هي طريقة حياة مؤسسة في وقت مضى. عندما أتأمل هذه الحقيقة مليا أكتشف أن هذه الثقافة انتقلت من جيل إلى جيل، وأن وسيلة هذا الانتقال هي المؤسسات التي تشكل بنية المجتمع. وأكتشف أيضا أن الثقافة سلطة لا يستهان بها في حياة الأفراد المنتمين إليها. لماذا يحدث ذلك، أو كيف يحدث؟ هذا ليس جزءا من بحثي هنا. غير أنني أشير إلى هذه النقطة لكي أشدد ثانية على أن الثقافة توجد في عقول وقلوب ونفوس الناس الذين يعيشونها، أو الذين عاشوها. ونحن نعرف أن هناك ثقافة ما، حية كانت أو ميتة، عندما نعرف كيف يعيش (أو كيف عاش) الناس الذين ينتمون إليها، ونعرف كيف يعيش الناس عندما نعرف كيف يسلكون، ونعرف كيف يسلكون عندما نعرف أعمالهم الفنية والدينية والسياسية والعلمية والفلسفية والتكنولوجية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية. أعمالهم تجسد طريقة حياتهم، وتجسد أيضا نظرتهم الثقافية. لهذا يمكن القول إن (أ) داخليا الثقافة توجد في عقول وقلوب ونفوس الناس و(ب) خارجيا توجد في أعمالهم[1].

فإذا كانت الثقافة تعيش في قلوب وعقول ونفوس شعب ما، فيمكن الاستنتاج أنه توجد علاقة مباشرة، بل سببية أيضا، بين النموذج الثقافي وطريقة سلوك أعضاء الجماعة، أو بين النموذج الثقافي والنماذج السلوكية المختلفة. بداية لأن المعتقدات والقيم الفاعلة في حياتهم كمبادئ سلوكية على المستويين الفردي والاجتماعي تنبثق أساسا عن النموذج الثقافي، وبصورة أدق عن رؤيتهم للعالم، لأن هذه الرؤية هي وحدة هذه المعتقدات والقيم. ويتولد عن تغلغل هذه المعتقدات والقيم في نسيج الثقافة ما أشرت إليه سابقا بأنه «الروح» الثقافية. هذه الروح تمكننا من الكلام عن «النظرة الثقافية»، لأنها تحدد طريقة تفكيرنا وشعورنا وأفعالنا. لنأخذ على سبيل المثال القول الشائع بأن الثقافات الشرقية تتميز بالسمة «الروحية» أو الصوفية أو المتسامية (transcendental)، على عكس الثقافة الغربية التي تتميز بالسمة العلمية، أو الواقعية، أو العقلانية. كيف كان للفارق بين الثقافتين أن يوجد لولا اختلاف النظرة إلى العالم، التي قامت عليها الثقافة الشرقية، عن النظرة التي قامت عليها الثقافات الغربية؟ النظرة إلى العالم تخلق في ذات الفرد نزعة «أو موقفا» تجاه العالم- ندرك وجود هذه النزعة في الأعمال الدينية والفنية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، وبخاصة في مجريات حياة الناس وطريقة تحقيقهم للسعادة. وتخلق هذه النظرة أيضا ما سماه بعض الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا الحس الثقافي. هذا الحس هو المصدر الأساسي للحدس الذي يغذي الفعل المبدع في جميع ميادين التجربة الإنسانية. وهو الذي يشكل مضمون القيم الرئيسية المهمة في حياتنا كأفراد وجماعات. هل كان لهذا أن يتخلق إذا لم ينبثق عن فهم الجماعة للعالم والحياة الإنسانية؟

سوف أبحث بالتفصيل في اشتقاق قيمة واحدة، هي بالتحديد قيمة الصلاح الأخلاقي، التي هي مبدأ التمييز الأخلاقي، في الفصول الآتية، عندما أناقش النماذج اليونانية والهلنستية والقروسطية والحديثة والمعاصرة: كيف يحدث هذا الاشتقاق في كل من هذه النماذج؟ غير أن النقطة التي يجب التركيز عليها الآن هي أن تبرير استيعاب أو استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية سوف يعتمد في النهاية على كونها، أو عدم كونها، موجودة في النموذج الثقافي للجماعة، ومن ثم في النموذج الأخلاقي، لأنه لا يكفي أن نقول إن الصداقة حاجة إنسانية، إذن يجب اعتبارها قيمة أخلاقية مركزية. بيد أنه يتعين أيضا أن نفسر لماذا هي حاجة أساسية. ولن

نستطيع القيام بهذا التفسير من دون تحليل وافٍ لتطور النموذج على المستويين الثقافي والأخلاقي، لأنه تفسير لأصل الصداقة كقيمة أخلاقية- مصدرها وعلاقتها بالخير الأسمى ودورها في حياة الإنسان. ومعرفة هذا الدور هي المبدأ الأساسي الذي يبرر استبعادها أو استيعابها في النظرية الأخلاقية.

1 - بنية المحاجّة

هذا هو السبب الرئيس وراء أن محاجتي في هذا الكتاب تتكون من جزأين، في الجزء الأول سأحاول أن أبين لماذا أخطأت النظرية الأخلاقية في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة عندما استبعدت الصداقة من النظرية الأخلاقية. وفي الجزء الثاني سأجادل بأنه من الضروري تضمين الصداقة في طيف القيم الأخلاقية المركزية. وفي الجزء الأول سوف أستعمل مفهوم النموذج الأخلاقي عندما أدفع بأن إهمال الصداقة في العصور الثلاثة الماضية كان غير مبرر. هنا سوف أحلل النماذج الأخلاقية لهذه العصور الثلاثة (الفصول الرابع والخامس والسادس). والغاية من هذا التحليل الكشف عن الأرضية التي ترتكز عليها حجتي على المستوى التاريخي والمنطقي. وفي الجزء الثاني سأدفع بأن الصداقة حاجة إنسانية أساسية، لهذا يجب اعتبارها شرطا ضروريا للحياة الأخلاقية. ومادامت شرطا ضروريا، لا يجوز إهمالها عند التنظير الأخلاقي. سأنجز هذا الجزء من الحجة على مرحلتين: في المرحلة الأولى سأحلل حجج نظريات الصداقة في العصر الهليني والعصر الهلنستي، ولماذا اعتبرت حاجة إنسانية، مُركزا بنحو خاص على ما دعا الفلاسفة القدماء إلى القول بأنها قيمة أخلاقية مركزية. فالحجج التي قدمها الفلاسفة القدماء بقيت حتى يومنا هذا صلبة وشائعة القبول (الفصل الثالث). وفي المرحلة الثانية سأقدم تحليلا عميقا للأساس الأنطولوجي للصداقة. هنا سأدفع بأن الحاجة إلى الصداقة تكمن في الطبيعة الإنسانية، في بنية كياننا الإنساني (الفصل السابع).

2 - مفهوم تحول النموذج

دعونا الآن نسأل: ماذا نعني عندما نتكلم عن تحول (shift) النموذج في أي نوع من أنواع السلوك، مثل السلوك الديني أو الأخلاقي أو العلمي؟ المطلوب هنا هو أن نفسر كيف يمكن لنوع من السلوك أن يتغير بتوجهه من نمط معين من

التفكير والشعور والفعل، الراسخ في عقول وقلوب ونفوس الشعب لمدة طويلة من الزمن، إلى نمط آخر. هذا السؤال يستدعي ملاحظتين: الأولى، أن تحول النموذج لنوع من السلوك يعكس تحولا عاما لتوجه ثقافة الجماعة، أي تحولا في نظرتها إلى العالم أو في طريقة فهمها للعالم ولغاية الحياة الإنسانية. هذا يعني أن تحول النموذج لا يحدث كأمر منعزل، من دون تحول مماثل في جميع النماذج السلوكية الأخرى، لأنها مترابطة عضويا. وهي مترابطة بهذه الطريقة لأنها تستمد وجودها من مصدر واحد: الرؤية الأساسية أو الفهم العام، أو رؤية للعالم هي التي تتأسس عليها الثقافة. هذه الرؤية هي مصدر المعتقدات والقيم التي تشكل نسيج الثقافة، وهي أيضا التي تمنحها صفة الترابط الداخلي، بحيث إن الأنواع المختلفة من السلوك تتكامل بعضها مع بعض. فكل نوع نموذجي من السلوك يسهم في تعزيز حياة الجماعة الروحية والمادية. وما تمر به ثقافة ما في تاريخ الإنسانية من نهوض وتطور، وما يعتريها من انحطاط، لا يكون مجرد نهوض أو انحطاط هذا النوع من السلوك أو ذاك، على الرغم من أن هذه العملية قد تبدأ بنوع واحد، بل صعود أو انحطاط الثقافة برمتها. دعوني أشرح هذه النقطة ببعض الأمثلة، لأنها تؤدي دورا حاسما في تثبيت صحة القول بأن تحولا في نوع نموذجي من السلوك يعكس تحولا في التوجه العام للثقافة ككل. عندما انتشر الإسلام في الجزيرة العربية، مطلع القرن السابع الميلادي، لم يقدم للقبائل العربية مجرد تصور توحيدي لله أو مجرد نوع جديد من السلوك يحل محل وثنية هذه القبائل، بل طريقة حياة جديدة. مفهوم الألوهية الذي بشر به النبي محمد (ص) استلزم إيمانا بإله يطلب من عباده أن يعيشوا بطريقة معينة: لم يقدم النبي محمد (ص) إلى العرب لاهوتا أو فلسفة دينية، بل طريقة حياة. حملت هذه الطريقة بين طياتها ولادة لطريقة جديدة من السلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والفني والتعليمي والاقتصادي. باختصار، كان ميلاد ثقافة جديدة. ولم تتلاش الثقافة الوثنية إلا عندما ترسخت هذه الثقافة الجديدة. في نهاية المطاف تأسست هذه الرؤية الإسلامية للعالم كقوة أساسية أولى في حياة الناس. وفي حالة ثانية، عندما قرر الأمير الروسي لمقاطعة كييف فلاديمير الأكبر اعتناق المسيحية الأرثوذكسية، جاعلا منها دين الإمبراطورية خلال العقدين الأخيرين من القرن العاشر الميلادي، فهو لم يعتنق مجرد مفهوم جديد للإله، حل محل الشرك

(polytheism) الذي ساد روسيا قرونا، بل اعتنق رؤية جديدة للعالم، فقد جلبت البيروقراطية الدينية، التي أتت من القسطنطينية إلى كييف لنشر دين الإمبراطورية الجديد، أفكارا جديدة لإعادة بناء المجتمع الروسي وفقا لمعتقدات وقيم جديدة- فنية ودينية وأخلاقية واقتصادية وسياسية واجتماعية. ولم يحل الدين الجديد محل طريقة الحياة الوثنية إلا عندما ترجمت هذه المعتقدات والقيم إلى مؤسسات اجتماعية وسياسية. وفي حالة ثالثة، التحول من النظام البطليموسي إلى النظام الكوبرنيكي في الفلك لم يغير فقط مبادئ التفكير العلمي في الفلك، بل أحدث أيضا تغييرا في جميع العلوم الطبيعية، وكذلك في الفن والدين والفلسفة والقانون وفنون الحكم والاقتصاد والتربية. فالرؤية التي تقوم على مركزية الشمس (heliocentric) في نظامنا النجمي فتحت المجال لميلاد رؤية جديدة للعالم، لأنها أحدثت تغييرا جذريا في توجه الثقافة الأوروبية، جاءت الحداثة كنتيجة لهذا التغيير.

ثانيا، التحول الثقافي، أو التحول في أي نوع من أنواع السلوك النموذجية، لا يحدث فجأة، ولا يحدث بمرسوم إمبراطوري أو بأمر ملكي أو ديني. وبالتالي، نوع هذا التحول ومسيرته لا يتقرران وفقا لمخطط صممته لجنة دينية أو فلسفية أو أيديولوجية. كلا، التحول الثقافي عملية تطور تدريجي، ومن الصعب تحديد بدايتها أو نهايتها. وفي أفضل الأحوال يمكن تحديدها بشكل عام، أي يمكن تحديد بدايتها ونهايتها خلال فترة اجتماعية أو سياسية معينة، أو كنتيجة لثورة دينية أو علمية، أو بعد نكبة اجتماعية أو كارثة طبيعية. إنها في العادة عملية هادئة لا تكاد تكون ملحوظة، لأن هذا النوع من التحول ليس حدثا ماديا بل روحي.

الثقافة طريقة حياة، ويقع التشديد في هذه الجملة على كلمة «حياة»، بغض النظر عما إذا كانت طبيعية أو إنسانية. الحياة نشاط خالص، وهي دائما «عملية» لأن جوهرها نشاط يدوم عبر الزمن ويمكن وصفها بـ «دافع» أو «قوة حيوية» وهدفها هو الوجود. فالحياة في جوهرها دافع أو حافز للوجود وللاحتفاظ به وتمديد بقائها بحد ذاتها. الحياة ليست ظاهرة قابلة للملاحظة الحسية، على الرغم من أننا نستطيع أن نستشعر مجراها الدينامي باطنيا، حتى في حالات كهذه ما يستشعره الفرد هو مجرى حياته الباطنية فقط. لقد جادل الحكيم هيراقليطس، الذي قال إن الوجود تحول «عملية صيرورة» (process)، بأن مصدر هذا التحول هو العقل

(logos)، وأن هذا العقل يوجد خارج العالم الحسي. فالحياة هي التي تحرك المشهد المتغير للطبيعة. وفي العالم الإنساني الموقع الأنطولوجي، أو إذا استخدمنا المجاز المكان الذي تقطن فيه الحياة الإنسانية، هو عقول وقلوب ونفوس أعضاء الجماعة، أو الأفراد المنتمين لتلك الجماعة. وعناصر هذه الحياة هي المعتقدات والقيم التي تعتنقها والتي توجد على أرض الواقع كمبادئ سلوكية- كعادات، كتقاليد، كأعراف، كآمال، كرغبات، كميول سلوكية، كطرق تجاوب مع العالم. إنها القوة الدافعة للثقافة ولحياة الجماعة. هي، وهي فقط، القوة المثيرة التي تدفعنا إلى السعي وراء أهدافنا وسعادتنا. فماذا يمكن أن تكون «الإنسانية»، تلك الصفة التي تجعلنا كائنات إنسانية، من دون هذه المعتقدات والقيم؟ حقا، هذه المعتقدات والقيم تؤدي دورا حيويا في نمو وتطور الثقافة، وهي أيضا أساس المؤسسات التي تشكل بنية الجماعة السياسية والاجتماعية. دعوني أوضح ما قلته بملاحظتين[2]:

الأولى: هذه المعتقدات والقيم مُثُل. وباعتبارها مُثُلا، فهي مبادئ للتنظيم الاجتماعي والسياسي. الجماعة تنظم نفسها بطريقة معينة، وفقا لتصورها لطبيعة الحياة الإنسانية ومصيرها. والوسيلة التي تؤدي إلى هذا الهدف هي بناء نظام من المؤسسات: في حكومة، قانون، أسرة، فن، مدرسة، اقتصاد، علم، تجارة، زراعة، وغير ذلك من المؤسسات الاجتماعية. وتحقق الجماعة هدفها كجماعة في إطار هذه المؤسسات، التي تجسد معتقداتها وقيمها. مثلا، مؤسسة القانون تجسد مثال العدالة، ومؤسسة الفن تجسد مثال النمو والتطور الإنساني، ومؤسسة التجارة تجسد مثال الازدهار الاقتصادي. وهكذا فإنني أعتقد أن بناء هذه المؤسسات في مختلف مجتمعات العالم من أهم إنجازات الإنسانية، لأن بناءها يعني بناء البيت الإنساني، حيث ينمو الأفراد ويتطورون ككائنات إنسانية. نعم، نحن، بشكل عام، جزء من الطبيعة وبيتنا هو الطبيعة، غير أننا في الواقع نعيش في المؤسسات التي نبنيها، بغض النظر عما إذا كانت هذه المؤسسات هي المنزل أو المكتب أو المعمل أو المزرعة أو الحديقة أو السيارة أو الباخرة أو الطريق الذي نسير عليه. نحن نعيش في هذه البيئة المصنوعة. لا نعيش في الطبيعة بصورة مباشرة كما تفعل الحيوانات بل في البيئة المصنوعة. عموما، إطار هذه البيئة هو إطار الحضارة. أحجار بناء هذه الحضارة هي الأشياء التي يصنعها أو يبتكرها البشر في مختلف الأنشطة الإنسانية:

العلم، الفن، التجارة، التكنولوجيا، التربية، الحياة العائلية. والحضارة تتجسد في ثقافة الشعب – في روحه. ونتعرف على هوية ودرجة تقدم مجتمع ما بدراسة حضارته. هل توجد طريقة أخرى لمعرفة الثقافات الماضية أو المعاصرة؟ الحضارة هي أفضل الطرق التي تصل بنا إلى روح الثقافة.

الملاحظة الثانية: الثقافة ليست وجودا مجردا أو ساكنا، بل نوع من الحياة– حياة إنسانية. هي موجودة في الحاضر، لكن الحاضر دائما قفزة اندفاعية نحو اللحظة التالية– نحو المقبل، سواء كان الثانية أو الدقيقة أو اليوم أو الأسبوع أو السنة أو القرن– إنها قفزة اندفاعية نحو المستقبل. إذن، عندما نقول إن مجرى ثقافة ما تحول فإننا نعني أن ثقافة حية تحول مجراها. كيف تحول مجرى الثقافة الهندية أو الصينية أو الروسية؟ كيف يمكن للإنسان الهندي أو الصيني أو الروسي الذي يمشي في شوارع دلهي أو بكين أو موسكو أن يغير هويته الشخصية؟ التحول في النظرة الشاملة للثقافة ليس حدثا عاديا، ليس لأنها تحيا في عقول وقلوب ونفوس الشعب فحسب، ولكن أيضا لأنها متأصلة في نظام مؤسسي شديد التعقيد. أي تحول في طبيعة أو بناء هذه المؤسسات يستلزم تغيرا في طريقة تفكير وشعور وسلوك المجتمع. وبالتالي، فأي تغيير في هذه الطرق يستلزم تحولا في طبيعة هذه المؤسسات. لهذا السبب، أي محاولة لفرض ثقافة على مجتمع ما محكوم عليها بالفشل قبل أن تبدأ. أحدث محاولة فاشلة من هذا النوع كانت محاولة فرض أيديولوجيا، أي طريقة حياة معينة، على الشعب الروسي في القرن العشرين. لقد فرض مهندسو الثورة الروسية في العام 1917 نظاما راديكاليا من المؤسسات والمنظمات الاجتماعية والسياسية على الشعب الروسي، وتجاهلوا، كليا، في هذه العملية المعتقدات والقيم التي وحّدت المجتمع الروسي قرونا عديدة. لكن هذا النظام كان إلى حد كبير مغايرا للمعتقدات والقيم التي كانت تنبض في عقول وقلوب وسلوكيات الشعب. اضطر الناس إلى أن يعيشوا في إطار النظام ولكن ليس كجزء من النظام. لهذا السبب، وبعد سبعين سنة من إنشائه، عندما انهار الاتحاد السوفييتي، وعندما سقط نظام المؤسسات والمنظمات «الشيوعي»، اضطرت الحكومة إلى أن تتبنى نظاما جديدا. لكن ارتكز هذا النظام الجديد على المعتقدات والقيم الروسية التقليدية. وهكذا أصبح البطريرك الروسي، الذي

كان غائبا عن المشهد الاجتماعي والديني أيضا خلال الحكم السوفييتي، واحدا من أهم الشخصيات الاجتماعية البارزة في روسيا. نراه غالبا مع رئيس الدولة في المناسبات الاجتماعية والسياسية كأنه يقول – طبعا رمزيا – بأن روح روسيا الأم قد عادت. بالإضافة إلى الدول الآسيوية والأوروبية التي تقع على حدود روسيا الغربية والجنوبية، وتقدم الصين مثلا آخر عن حتمية فشل أي محاولة لفرض نظام من المؤسسات والمنظمات غريب على شعب ما. فبمجرد أن انتهت الحرب العالمية الثانية، تأسس في الصين نظام جديد من المؤسسات والمنظمات، غير أن هذا النظام لم يدم أكثر من ثلاثين سنة. فبعد موت ماوتسي تونغ، الذي أسس هذا النظام مباشرة في العام 1949، شعر أتباعه بحاجة ماسة إلى أن يبتعدوا عن الأيديولوجية الماركسية، وإلى أن ينعشوا المعتقدات والقيم الكونفوشية التي ارتكزت عليها حياة الصين الثقافية التقليدية. لقد كان هذا الإنعاش، ومازال، تدريجيا وبطيئا. فالصين التي تنهض في هذه الأيام كقوة سياسية واقتصادية وتكنولوجية عالمية أقرب إلى الكونفوشية منها إلى الماركسية.

وعندما أعلن إفلاس النظام الشيوعي في روسيا في العام 1989، واتخذت خطوات ضرورية لاستبداله بنظام أقوى، لم يغير المهندسون الجدد للدولة الروسية بعض المؤسسات السابقة فحسب، بل كتبوا دستورا جديدا. والدستور الجديد الذي كتبوه يعكس إلى حد كبير نظرتهم التقليدية للعالم. هذا تماما هو ما فعلته بولندا والدول الأخرى التي تحررت من قبضة الاتحاد السوفييتي. جميعها كتبت دساتير جديدة. في هذه الخطوة افترضت ثلاثة أمور: أولا، أن الدستور الجديد يجب أن يعكس معتقدات وقيم الشعب الأساسية؛ هذا يتضمن أن تحولا في نوع نموذجي من السلوك، مثلا، الفن، يجب أن يعكس تحولا في التوجه العام للثقافة. غير أن نمط وأسباب التحول يعتمدان على ظروف الشعب السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والاجتماعية. وثانيا، أخذ كُتَّاب الدستور البولندي الوضع الوجودي لمجتمعهم بعين الاعتبار. كان هدفهم يتمثل في دستور بولندي يعبر عن روح الشعب، كما أصروا على دستور يعالج احتياجات وآمال الشعب في مرحلة الحداثة. وكان هدفهم الأعلى أن يكون هذا الدستور أداة للتقدم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي. وفي الواقع قدمت ورقة في العام 1993 تعالج هذا الموضوع تحديدا في مؤتمر بجامعة وارسو كان موضوعها الدستور البولندي[3].

ثالثا، عملية التحول في رؤية مجتمع ما للعالم، ومن ثم التحول في مؤسساته الاجتماعية والسياسية هي، كما شددتُ سابقا، عملية تدريجية. مثلا، عندما كانت بولندا تناقش عضويتها في الاتحاد الأوروبي في 2003 - 2004 اعترض عدد من القادة البولنديين على الاتفاقية، لأن دستور الاتحاد الأوروبي لا يعترف بدور الكنيسة الكاثوليكية في تطوير الثقافة البولندية. ودستور كهذا، كما زعموا، يقلل من شأن التراث الثقافي البولندي. لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة قوية في بولندا. لكنها تفقد تأثيرها، تدريجيا في معظم الدول الأوروبية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. نعم، الثقافة تتغير، لكنها تتغير تدريجيا.

3 - تصور النموذج الأخلاقي

القيمة الأخلاقية والفعل الأخلاقي. في مناقشة تصور النموذج الأخلاقي علينا أن نبدأ بتفسير، أوعلى الأقل بشرح معقول، للقيمة الأخلاقية أو للخاصية (quality) التي تضفي على فعل أو حالة ما صفته/ ها الأخلاقية. كيف يمكن لنا أن نبرر القول بأن الصداقة قيمة أخلاقية مركزية ويجب أن تؤدي دورا بارزا في النظرية الأخلاقية إذا لم نؤسس هذا التبرير على تفسير واف للقيمة الأخلاقية؟ وكيف يمكن لهذا التفسير أن يكون وافيا إذا لم نبرهن على علاقته بمصدره– الخير الأسمى؟ إذن، من الضروري أن نوضح بقدر الإمكان العلاقة بين القيمة الأخلاقية والخير الأسمى، لأن هذا النوع من الخير هو أساس النموذج الأخلاقي، كما سأجادل.

النموذج الأخلاقي إطار مفهوماتي (framework conceptual) يتشكل من المعتقدات والقيم الأخلاقية للجماعة. وتشير عبارة «قيمة أخلاقية» إلى تصورات كالعدالة والصدق والشجاعة والشفقة والعفة والتسامح والشهامة والحكمة والصداقة والتواضع. ونحن نستعمل هذه القيم كأساس للقواعد الأخلاقية، ونستعمل القواعد الأخلاقية كأساس للفعل الأخلاقي: مثلا، كن عادلا، كن صادقا، كن شجاعا، قل الحقيقة! ويكون الفعل أخلاقيا عندما يحدث وفقا لقيمة مثل العدالة أو الصدق أو الشجاعة، وغير أخلاقي عندما ينتهك هذه القواعد، أي عندما يكون ظالما أو كاذبا أو جبانا. والفعل الأخلاقي، بحد ذاته، حادثة طبيعية، وكحادثة طبيعية، فهو يفتقر إلى الصفة الأخلاقية أو اللاأخلاقية، لأن الصفة الأخلاقية للفعل

لا تنتمي إلى الفعل على النحو الذي ينتمي به اللون أو الشكل أو الامتداد إلى الشيء المادي. مصدر الصفة الأخلاقية للفعل الأخلاقي هو القيمة الأخلاقية التي تعمل كأساس للفعل الأخلاقي. نحن البشر نضفي على الفعل الصفة الأخلاقية، لأننا نعرف معنى وأهمية هذه القيمة الأخلاقية؛ ولأننا نعرف أن الفعل الأخلاقي هو مثال على نوع معين من القيمة الأخلاقية. قد يبدو نوع من الفعل في مجتمعنا ظالما، لكن الفعل ذاته قد يبدو عادلا في مجتمع آخر. مثلا، في مجتمعنا يعد استعباد الكائنات الإنسانية نمطا ظالما من السلوك، لكنه كان عادلا عند الإغريق، لأنهم اعتبروه ممارسة إنسانية طبيعية. لهذا، يجوز لنا القول بأن القيم الأخلاقية هي التي تعرّف مجال الفعل أو السلوك الأخلاقي. وعلينا ألا ننسى أنها هي التي تشكل «الأخلاقية» المتوافق عليها في مجتمع ما أو في ثقافة ما.

فضلا عن ذلك، يمكن إضفاء الصفة الأخلاقية على القوانين والأشخاص والمؤسسات وحتى المجتمعات، لأن القيمة الأخلاقية هي مصدر الصفة الأخلاقية، ولأنها مستقلة عن الفعل أو الشيء. ويمكن وصف أي من هذه الظواهر بأنها عادلة أو طيبة. ويكون شخص ما شجاعا بقدر ما يمثل (هو أو هي) قيمة الشجاعة بفعله. لهذا نستطيع القول بأن القيمة الأخلاقية هي مبدأ التمييز الأخلاقي، هي التي تقرّر أخلاقية أو لا أخلاقية أي شيء، وهي أيضا التي تقرر الحدود الأخلاقية للجماعة، لأنها المبدأ الذي ترتكز عليه تلك الجماعة، في تمييز أنواع السلوك الأخلاقي عن غيرها من الأنواع. لكن القيم الأخلاقية ليست أساس القواعد الأخلاقية وليست مصدر أخلاقية الأفعال أو الأشخاص فحسب، بل هي أساس الإلزام الأخلاقي أيضا. القاعدة الأخلاقية ليست مجرد توصية لأن نسير بطرق معينة، بل هي أيضا أمر لأنها تتضمن إلزاما بأن نسلك (أو نفعل) وفقا للقيمة الأخلاقية الكامنة في القاعدة الأخلاقية. والواجب هو ذلك النوع من الفعل الذي لا يمكن لي أن أتخلص منه. لدي الاختيار بأن أشارك أو لا أشارك في لعبة معينة أو أن آكل نوعا معينا من الطعام، لكن ليس لدي الاختيار في ألا أسلك بصورة عادلة أو صادقة أو شجاعة. مبدئيا، أنا دائما ملزم بأن أكون عادلا وصادقا وشجاعا. أقول «مبدئيا» لأن الإلزام الأخلاقي يتضمن المقدرة على القيام بالفعل الأخلاقي. كلمة «واجب» تتضمن في هذا السياق «أستطيع». عادة، لا تتوقع من المريض أو الذين يعانون اضطرابا نفسيا أن يقوموا بواجباتهم دائما. هنا نفترض

أن الفعل الأخلاقي فعل مسؤول، والمسؤولية الأخلاقية تفترض ثلاثة شروط: المعرفة الأخلاقية والاختيار والمقدرة على الفعل؛ فلا يمكن لي أن أتحمل مسؤولية أخلاقية عن فعل ما، إن لم أكن قادرا على إنجازه، وعلى معرفة معنى أن يكون الفعل أخلاقيا، وعلى أن أختاره لذاته. وإذا كان من واجبي أن أقول الصدق في حالة ما، فعلي أن أعرف ما معنى الفعل الصادق، وأن أعرف أن هذا النوع من الفعل واجب أخلاقي ويجب أن أكون مؤلف هذا الفعل، أي يجب أن يكون بإمكاني أن أفعله؛ وإن لم أكن أعرف ذلك فكيف يمكن اعتباري مسؤولا عن عواقبه؟ قد يحدث الفعل (قسرا) وفقا لشروط مادية أو اجتماعية أو قانونية، وقد يكون مبررا من وجهة نظر الآخرين أو القانون أو من وجهة نظر الدين أو المجتمع، غير أنه لن يكون فعلا أخلاقيا. السؤال عما إذا كنا نستطيع أن نوفق بين الإلزام الأخلاقي والحرية في اختيار الفعل سؤال صعب. وأنا أعتقد، في الواقع، أنني بإمكاني أن أسلك وفقا للقاعدة الأخلاقية بملء إرادتي بنقل مصدر الإلزام المتضمن بالقاعدة من المجتمع أو القانون أو الإله أو الدولة إلى إرادتي؛ وهذا طبعا إذا جرى اختيار الفعل بناء على تفهم للقاعدة والدور الذي تؤديه في حياتي كإنسان. وهذه النظرة موجودة في ثنايا تحليل كانْت (Kant) في «نقد العقل العملي» و«المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق».

في ذروة مرحلة المراهقة نكتشف أننا ملزمون بأن نسلك وفقا للقواعد الأخلاقية للجماعة، ونسلم بمصداقية هذه القواعد بناء على سلطة المجتمع – الوالدين، الشيوخ، الأساتذة، الكهنة، الأعمال الفنية، وباختصار الرأي العام. وكما أكد أرسطو وهيغل وديوي، فإن الشخصية الأخلاقية تنجم عن تغلغل القيم الأخلاقية الكامنة في القواعد الأخلاقية وترابطها الداخلي في ذات الشخص. هذه العملية تولّد فينا توجها أخلاقيا محددا يسمى (في العادة) «الضمير الأخلاقي» أو «الحس الأخلاقي». وعندما أواجه مشكلة أخلاقية، وعندما أدرك أن هذه المشكلة تستدعي القيام بفعل معين وبالتالي بصنع قرار، فأنا لا أعتمد في صنع هذا القرار، أو حتى في تنفيذه، على نمط معين من السلوك؛ على الأقل ليس بصورة مباشرة. إن ما أعتمد عليه هو إدراكي الشعوري لما هو حق وخير أو واجب. أنا أعتمد على ما يمليه علي ضميري. وعلى عكس ما يظنه بعض الناس، فصوت الضمير ليس أعمى أو عشوائيا. إنه حس مثقف، نوع من الحدس المعرفي. لأنه ليس في مقدوري أن أسمعه إذا

لم أفهم نوع المشكلة التي أواجهها والمطلوب مني أن أفعله. هذا الصوت نوع من «الإدراك» أو البصيرة، لديه القدرة على أن يفكر بطريقة خاصة ويستوعب وقائع الحالة التي أواجهها؛ وهو يدرك حدسيا نمط الفعل الذي يجب أن أقوم به. هذا الصوت يتثقف ويتطور مع مسيرة النمو الاجتماعي، وهذه المسيرة لا تتوقف طوال حياتنا. وبعد أن يحدث الفعل يكون بإمكاني أن أحلل وأستخلص نوع المنطق الكامن في الحدس الأخلاقي الذي كان أساس القرار الذي صنعته. غير أننا نعتمد عامة على أنماط مختلفة في التفكير عندما نواجه مشاكل أخلاقية جديدة وصعبة. هنا، في حالات كهذه، نستعين بمبدأ أخلاقي أعلى، بالمبدأ الذي تنبثق منه القواعد الأخلاقية أو الذي يبررها، كما سأشرح بالتفصيل لاحقا. غير أننا في مسيرة حياتنا اليومية عادة ما نعتمد على ضميرنا. تقوم هذه الملكة بوظيفة المرشد الأخلاقي. وهي ليست مجرد مصدر لمعرفة الخير والشر، الحق والباطل، بل أيضا سلطة تعاقبنا عندما لا نقوم بواجبنا. عامة، يأتينا العقاب كشعور بالذنب أو وخز الضمير. فضلا عن ذلك، نحن نبتعد عن الذين يخالفون صوت الضمير ونشعر بالسخط عندما نكتشف أنهم اختاروا فعلهم من دافع أناني أو انتهازي أو عندما نعرف أنهم انتهكوا القواعد المتوافق عليها في المجتمع. غير أن التظاهر بالسلوك الأخلاقي أصبح طريقة حياة في مجتمعنا. والمهم بالنسبة إلى الكثير من الناس هو أن «يظهروا» بالمظهر الأخلاقي أو يجعلوا الآخرين يشعرون بأنهم أخلاقيون من دون أن يكونوا أخلاقيين. هذا النمط من السلوك مفيد في حالات عديدة وأصبح ظاهرة عامة ومنتشرة في المجتمع. العديد من الناس يسلكون بصورة دينية ومحببة ولطيفة ومتسامحة وشريفة وحنونة ومناسبة ومثقفة بحسب الطلب، أي، من دون أن يكونوا كذلك! لست في حاجة إلى أن أبرهن على هذا القول. ولكن سأشرح معنى ما أقوله بوصف موجز لتجربة حدثت معي منذ عدة سنوات. حاولت إحدى الطالبات أن تنتحر. كنت مرشدها وبالوقت نفسه كانت هي سكرتيرتي. حدثت هذه الحادثة مساء يوم السبت في منتصف الليل. كانت هذه الفتاة مثقفة، بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، عقليا وأخلاقيا واجتماعيا. تلقيت مكالمة هاتفية من صوت يرتجف من شدة الألم. وكان هذا الصوت صوت والدة طالبتي. من صميم هذا الألم استطاعت أن تقول إنه علي أن أحضر فورا إلى غرفة

العناية المركزة في مستشفى القديسة ماري، لأن ابنتها آنجيليك حاولت الانتحار وهي على وشك الموت. «سوف أكون معك بعد دقائق قليلة»! قلت لها.

وبالفعل، كنت في غرفة العناية المركزة في أقل من ربع الساعة. كانت آنجيليك قد أخرجت على نقالة من غرفة العناية المركزة عندما وصلت. في تلك اللحظة لم أستطع فعل أي شيء لأن الممرض كان يحاول تركيب شبكة معقدة من الأنابيب تنقل الأوكسجين والسوائل عبر فمها وأنفها. كانت واعية، على الرغم من أنها كانت في حالة واضحة من الهذيان. وقفت على مقربة من النقالة وأمعنت النظر في وجهها الذي كان يكتسي بصورة الموت. رافقت النقالة التي كانت تقودها إلى غرفتها وبقيت إلى جانبها حتى وضعت في سريرها، لكنها استسلمت للنوم. في تلك اللحظة اتجهت إلى الممرض، وبعينين ممتلئتين بالحزن عبرت له عن تقديري للطفه وحسن معاملته للمريضة. كان جوابه فوريا على النحو التالي: «سررت جدا بما فعلته. لا تشكرني من فضلك، وظيفتي هنا هي أن أكون لطيفا مع المرضى. أتمنى أن تقدم تقييما جيدا إلى مديري». شعرت بصدمة هادئة تسري في عروقي عندما سمعت هذا الجواب. احمرّ وجهي وارتبك عقلي، غير أنني استطعت أن أحول نظري عنه إلى والدة آنجيليك. موجة عارمة من خيبة الأمل والغضب اجتاحت وجهها! السلوك الأخلاقي وظيفة! يا للأسف! لكن السلوك الأخلاقي ليس ثوبا نلبسه عند الطلب، إنه تعبير عن الضمير، عن القلب الأخلاقي. إنه إحدى الطرق التي نعبر بها عن البعد الأخلاقي لكياننا الإنساني. لهذا السبب، السلوك الأخلاقي جزء لا يتجزأ من عملية تحقيق الذات. غير أن الواقع هو أن بعض الناس يتجاهلون ضمائرهم، ولأسباب مبررة أو غير مبررة، لا نستطيع أن نستنتج أنهم لا يمتلكون طبيعة أخلاقية أو أنهم لا يعرفون، فكريا أو حدسيا، الفرق بين الحق والباطل، الخير والشر. تطوير هذه الطبيعة جزء جوهري من عملية النمو التي نمر بها ككائنات إنسانية، ككائنات مثقفة. لا أفترض بهذا القول وجود نظرة أخلاقية كلية أو مبررة نهائيا. ما أفترضه هو أن الأخلاق والثقافة الأخلاقية عنصران جوهريان في جميع ثقافات العالم.

4 - تصور الخير الأخلاقي

لنفرض أن أحدا يتساءل: لماذا يتعين علي أن أكون أخلاقيا؟ أو لماذا يتعين علي أن

أكون مخلصا أو رحيما أو شجاعا؟ أو لماذا يتعين علي أن أقول الصدق أو أفي بالوعد؟ الجميع يتوقعون أن نسلك في حياتنا العادية وفقا للقواعد الأخلاقية المتفق عليها في المجتمع. والجميع يتوقعون أن تكون أفعالنا صادقة وعادلة وشجاعة؛ وباختصار أخلاقية، حتى لو تعارضت هذه الأفعال مع مصالحنا الشخصية. وفي الواقع، معظم الناس يأخذون هذه القواعد مأخذ الجد ويحاولون السلوك وفقا لما تملي عليهم ضمائرهم، إلا عندما، لسبب من الأسباب، يستسلمون لليأس أو يفقدون الأمل من الحياة – على الأقل، أعتقد أنهم يحاولون. بصيص من الشعور الأخلاقي يبقى مشتعلا في قلوبهم، وفي بعض الأحيان يشتعل حتى في أحقر الناس. لكن عندما نسأل لماذا نأخذ القواعد الأخلاقية بعين الجد، فإننا في الواقع نبحث عن تبرير لهذه القواعد؛ نبحث عن أسباب مقنعة، أسباب مبرِّرة– كضرورة للسلوك وفقا لها. ومن ناحية أخرى، فإن أخذها بجدية يفترض أنها صحيحة (VALID) وملزمة، على الأقل بالنسبة إلى الجماعة، وأنها تتميز بالأهمية العليا، غالبا ما يتأسس هذا الاعتقاد على قيمة أو معتقد أسمى: قد يكون مثالا أو قد يكون الروح الكلية أو الله أو الخير العام أو التقليد أو العقل. والجماعة ترتكز على هذه السلطة في تبرير قواعدها الأخلاقية. مثلا، إذا اتفق أنني أعيش في جماعة مسيحية، وأنني مسيحي صادق، فإنني سوف أجادل بأنه من واجبي أن أحب الآخر، لأن هذا الواجب ينبثق من إرادة الله كما هي معلنة في أفعال وتعاليم المسيح، وأيضا فأنا أؤمن بأن السلوك وفقا لإرادة الله هو الخير الأسمى في حياتنا، أي إن واجبي الذي يلزمني بمحبة الآخر مبرر لأنه ينبثق من إرادة الله. ولكن إذا اتفق أنني أعيش في جماعة علمانية، وإذا حدث أن هذه الجماعة تركز على العقل والمصلحة المتنورة في تنظيم مؤسساتها ومنظماتها، وأيضا في إدارة حياتها، فقد أجادل بأنه من واجبي أن أسلك وفقا لقواعد الجماعة الأخلاقية، لأن السلوك وفقا لهذه القواعد يساعد على نشر الخير العام. في هذه الحالة أرتكز على «خير الجماعة» الذي يشمل خيري، باعتباره السلطة العليا في تبرير القواعد الأخلاقية. وقد قدم الفلاسفة خلال القرون الأربعة الماضية مناهج متطورة لتبرير القواعد الأخلاقية. ومن أهم هذه المناهج المنهج النفعي، والكانتي، والمثالي، والبراغماتي، والفضيلة، ومنهج أخلاقية الأخلاق(*).

(*) meta-ethics، هو التحليل الفلسفي لحالة القيم الخلقية وأسسها وحدود مجالها وتعبيراتها . [المحرر].

بما أن مسألة تبرير المبادئ الأخلاقية مهمة بالنسبة إلى صوغ مفهوم النموذج الأخلاقي، فسوف أوضح هذه المسألة بمناقشة مثال واحد- النفعية عند جون ستيوارت ميل[4]. بحسب ميل، الخير الأسمى الذي يفوق بأهميته أي خير آخر، والذي يجعل حياتنا جديرة بالعيش، هو السعادة. كل خير نستهدفه في حياتنا هو وسيلة لتحقيق الخير الأسمى، بمعنى أننا إذا نظمنا هذه الخيرات كهرم فإن السعادة ستكون على رأسه. إحدى هذه الخيرات هي القيم الإنسانية. وكما أشرت سابقا، فهذه الخيرات تشكل النظام الأخلاقي للمجتمع، وهي، كما رأينا، أسس القواعد الأخلاقية المعترف بها في المجتمع. ويكون الفرد أخلاقيا بقدر ما يسلك وفقا لهذه القواعد. الحياة الأخلاقية نمط وجودٍ في العالم. الفرد الذي يختار نمط حياة مجتمعه يثمن القيم الأخلاقية التي يتبناها في سلوكه، لهذا السبب يأخذها بعين الجد ولا يحيد عنها. والآن دعونا نسأل امرأة اسمها ليندا تعتنق نظرة جون ستيوارت ميل: «لماذا تسلكين بصورة أخلاقية؟» أو بصورة أدق، «لماذا تسلكين بصورة عادلة ورحيمة وشجاعة؟»، وسوف نفترض بإثارة هذا السؤال أن هذه المرأة فعلا تسلك بصورة أخلاقية إما لأنها تتميز بنزعة أخلاقية أو انطلاقا من شعور بالواجب، وهذا يعني أن سلوكها ينبثق عن شخصية أخلاقية، عن شعور أخلاقي معين. وهكذا، فسؤالنا لا يبحث حالة نفسية كحافز للسلوك، بل يبحث عن أسباب مبررة لطريقة سلوكها: هل هي مبررة في هذا الشعور؟ هل لديها سبب مقنع لأن تسلك أخلاقيا؟ وبالتالي، سوف نفترض أن الجماعة قد تعترف أو لا تعترف بالقواعد الأخلاقية التي تتبناها في حياتها، وسوف نفترض أيضا أنها تسلك وفقا لتصور جون ستيوارت ميل للحياة الأخلاقية. حسنا، كيف ستجيب عن سؤالنا؟ ما نمط التفكير المنطقي الذي ستتبناه في جوابها؟ بكل تأكيد سوف تبدأ بالقول إنها تسلك أخلاقيا لأن هذا النمط من السلوك يساعد على نشر السعادة العامة، أي إن القيم الأخلاقية التي ينطوي عليها مفهومها لمعنى السلوك الأخلاقي سوف تعزز السعادة، وسوف تضيف أن السعادة هي خيرها الأسمى، وأن هذا الخير هو أساس أفعالها، هي تعيش به ومن أجله. هذا الجواب معقول، لكن لنفترض أننا وجهنا إليها السؤال التالي: ماذا تعنين بالسعادة؟ باعتبارها أحد أتباع ميل، سيكون جوابها الفوري على النحو التالي: «السعادة» تعني بالنسبة إلي «اللذة». ليست هناك

حاجة إلى أي بحث مفصل لمعنى اللذة، لكن دعونا نناقش العلاقة بين السعادة والخير الأسمى والقيم.

يبدو واضحا من المناقشة السابقة أن الفرد يسلك بصورة أخلاقية لكي يكون سعيدا: الفضيلة وسيلة، ليست غاية بذاتها، الغاية هي السعادة. قد يرى البعض أن هذه النتيجة غريبة، لأنهم يعتقدون أن الفضيلة قيمة جوهرية (intrinsic) بمعنى أنه يجب أن ننشدها كغاية في ذاتها. غير أن أتباع ميل يعتبرون هذا النمط من التفكير خاطئا، لأن الدافع الأول في الطبيعة الإنسانية يستهدف السعادة، وليس الفضيلة. علينا أن نعتبر كل شيء ننشده ثانويا، بل ووسيلة لهذا الهدف الأسمى. لكن الناقد قد يجادل بأن الفضيلة قيمة نبيلة. لهذا إذا فضلنا عليها السعادة فإننا نهمش ونحط من شأن الفضيلة. ولكن، بالعكس، سوف يعترض المؤمن بفلسفة جون ستيوارت ميل بالقول إن الفضائل قيم رفيعة وربما يجب أن نعتبرها جوهرية، لكن إذا اعتبرناها رفيعة، أو جوهرية، فذلك لأنها أفضل وسيلة للسعادة، فهي تستمد رفعتها وجوهرها النبيل من هذه الحقيقة. إذا أجرينا دراسة نقدية وبحثية لمصدر القيمة فسوف نكتشف أن الهدف الأول والرئيسي في حياة البشر هو السعادة، وأنهم يقدرون الوسيلة التي تؤدي إليها، والتاريخ الإنساني يبين أن الفضيلة ليست سوى شرط جوهري لتحقيق السعادة[5].

قد تكون هذه الحجة، أو لا تكون، مقنعة، غير أنني عرضت بنيتها الأساسية فقط لكي أسلط أكبر قدر من الضوء على العلاقة بين القاعدة الأخلاقية والخير الأسمى، وبالتالي بين الخير الأسمى والفعل الأخلاقي. التأكيد على أن السعادة هي الخير الأسمى في الواقع يعني أن الخير الأسمى هو مبدأ التمييز الأخلاقي، وبالتالي فهو المعيار الأعلى للتقييم الأخلاقي، لهذا يمكن القول بأنه مصدر الصفة التي تضفي على الفعل أو الشخص أو القانون صفته الأخلاقية. وبإمكانه أن يقوم بهذه الوظيفة فقط لأنه الخير الأسمى، أي لأن «قيمته» تعلو على كل قيمة أخرى. لهذا السبب فهو أساس مبدأ المنفعة، الذي يعتبره ميل المبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي: «العقيدة التي تتبنى مبدأ المنفعة كأساس للأخلاق أو لمبدأ السعادة العامة تقول إن الأفعال تكون صائبة (Right) بقدر ما تنشر السعادة، وخاطئة بقدر ما تنشر ما هو عكس السعادة»[6]. إذن فمن يتبع ميل سوف يبرر السلوك وفقا للقاعدة الأخلاقية، أو

سوف يبرر شعوره بالإلزام الأخلاقي، أو شعوره بالواجب للالتزام بالقاعدة الأخلاقية، مثل «كن صادقا!»، بأن يلتزم بذلك لأن فعله المرتقب سوف ينشر السعادة. الكلمة المحورية في هذه الجملة هي «لأن» التي استعملت لتبيان المبرر، وفي هذا السياق لتبيان مبرر السلوك وفقا للقاعدة الأخلاقية. غير أن القاعدة الأخلاقية ليست سوى قضية عامة، أو أمر. فهي لا تشير مباشرة إلى حالات أو أفعال أخلاقية جزئية بل إلى نوع من الحالات أو الأفعال، تلك التي تتسم بصفة أخلاقية معينة، مثل الصدق. في عدد كبير من الحالات يكون في مقدور الناس أن يصدروا أحكاما تقييمية مباشرة لحالات من الصدق وأن يصدروا أحكامهم على حالات النزاهة. وعادة ما يكتسبون المهارة في التقييم وإصدار الأحكام بالتجربة. لكن في بعض الأحيان تكون حالات الصدق غامضة أو صعبة أو من الصعب تحديدها. في حالات كهذه لا يمكن الاستعانة بالقواعد الأخلاقية أو حتى بالحدس الأخلاقي للفاعل، لأنه يستحيل على أي منها أن يصدر حكما جزئيا. كيف يتعين على الفرد أن يسلك في حالات كهذه؟ هنا يأتي دور المعيار الأعلى للتقييم الأخلاقي. وبحسب ميل، في حالات كهذه علينا أن نستعين بمبدأ المنفعة، لأنه المنبر الأعلى في تقييم الأفعال الأخلاقية. وكما نرى، فإن القواعد والأفعال الأخلاقية، بل وأي حالة أخلاقية، تستمد صفتها الأخلاقية من المبدأ الأخلاقي، أو بكلمات أخرى من تصور الفيلسوف للخير الأسمى. هذا التصور هو أساس الفعل الأخلاقي ومن ثم النظرية الأخلاقية.

5 - الخير الأخلاقي والقواعد الأخلاقية

لا نستطيع تحقيق سعادتنا أو خيرنا الحقيقي بأفعال أو مناسبات قليلة أو في فترة زمنية محددة. السعادة مسيرة متصلة من التحقق. ويحتاج الفرد إلى عمر كامل لكي يحققها. مبدئيا لأنها ليست حادثة أو حالة نفسية، بغض النظر عن نوعها، لكنها خاصية (أو مزاجية) تنبثق من السلوك الأخلاقي كطريقة حياة. قد نشعر بالسعادة في بعض الأحيان، غير أنها ليست شعورا. وهكذا، بما أن القيمة الأخلاقية هي أساس الفعل الأخلاقي، وبما أن حياة الإنسان تساوي مجموعة الأفعال التي عاشها يوميا طوال حياته، فتحقيق السعادة هو عملية تعتمد على نوعية الحياة التي يعيشها الفرد. لهذا علينا ألا نستهدف السعادة كغاية يمكن تحقيقها في لحظة

أو فترة زمنية معينة، بل هي نوع من الحياة، أي نوع من السلوك، الذي يمكن أن يقوم على الخير الأسمى. هل يبدو أن هذه النتيجة تنطوي على شيء من التناقض؟ كلا! السلوك الأخلاقي شرط ضروري للحياة الخيرة. سعادتنا تزداد بقدر ما نرتقي في الحياة الأخلاقية. لهذا السبب فإن الإنسان السعيد لا يكترث للصعوبات والآلام والمحن التي يواجهها في حياته. من الخطأ الظن بأن السعادة «واقع» يمكن تمييزه واستهدافه، ماديا كان أم نفسيا. الشيء الوحيد الذي يمكن أن نستهدفه هو الفعل الصالح. لقد تجنبت تعريف أو تحليل مفهوم الخير بالتفصيل لأن غايتي هنا ليست شرح أو تقييم النظرية الأخلاقية عند جون ستيوارت ميل، بل حاولت فقط توضيح العلاقة بين تصور الخير الأسمى والقواعد الأخلاقية في نظام ثقافي معين.

لا أكون مبالغا إذا قلت إن الخير الذي يبرر السلوك وفقا للقواعد الأخلاقية يتجسد، أو يظهر جليا في القواعد ذاتها، أو بكلمات أخرى، إن القواعد الأخلاقية تجسد فهم الجماعة لمعنى وأهمية الخير الأسمى. أعتقد أنه بإمكان هذا الخير أن يبرر السلوك وفقا للقواعد الأخلاقية، والخير الذي لا يبرر هذا السلوك سيبقى خارجيا، بمعنى أنه لا توجد علاقة جوهرية بينه وبين السلوك. كيف يمكن لفعل أقوم به أن ينبثق من شعور بالإلزام الأخلاقي إذا كانت القاعدة التي تلزمني أخلاقيا لا تعبر عن الخير الأسمى في حياتي؟ وهل يمكن لذلك الفعل أن يكون أخلاقيا إذا لم يصدر عن إرادتي؟ لهذا السبب، وبغض النظر عما إذا كانت القوة سياسية أو اجتماعية أو دينية أو مادية أو اقتصادية، لا يمكن لها أبدا أن تكون مصدرا للإلزام الأخلاقي. الإرادة، جماعية كانت أم فردية، هي المصدر الأعلى للإلزام الأخلاقي.

وعلى الرغم من أن التحليل السابق للعلاقة بين الخير الأسمى والقواعد الأخلاقية موجز، فإنه يبين بكل وضوح (1) البنية المنطقية للتفكير الأخلاقي (2) الوظيفة الرئيسية للنظرية الأخلاقية. أولا، التفكير الأخلاقي هو العملية الفكرية التي تؤدي إلى الحكم الأخلاقي الصحيح. وفي الحالة الأخلاقية (moral situation) يكون همنا الأول تحديد مسار الفعل الصائب أو الصالح أو الأخلاقي- الحل السليم للمشكلة الأخلاقية التي نواجهها. يمكن التعبير عن هذا الاهتمام بالسؤال التالي: ما الذي يتعين علي فعله في هذه الحالة؟ والإتيان بالعمل الصائب هو الإقدام على المسلك الصحيح أو اختيار مساره. ومعظم المشاكل الأخلاقية التي نواجهها في حياتنا

اليومية ليست إشكالية. وكما ذكرت سابقا فنحن نستطيع حلها بقوة العادة أو الفطرة السليمة أو الحدس الأخلاقي. لكن على الرغم من أنها ليست إشكالية، فإن الشعور الأخلاقي الذي يصدر الحكم الأخلاقي، ومن ثم الفعل الأخلاقي، يتميز في جميع هذه الحالات بمنطقه الخاص. يظهر هذا المنطق، بوضوح أشد، في الحالات الإشكالية، في حالات جديدة، أو غامضة أو معقدة، أو في حالات تنطوي على تضارب بين القواعد الأخلاقية أو تضارب بين القيم الأخلاقية. في حالات كهذه تتفحص ملكة الحكم الأخلاقي منطق الحالة الأخلاقية، في العمق. وفي هذه العملية، هي تتحرك بين حقائق المعضلة الأخلاقية التي أثارت الإشكالية، والقواعد الأخلاقية، والمبدأ الأعلى الذي يعرّف الخير الأسمى. وهدفها من هذه العملية هو اكتشاف أساس الفعل المرتقب. لا نستطيع اكتشاف هذا الأساس في القاعدة الأخلاقية لأنها عامة ولا تحتوي على أي أمر أو إشارة إلى المشكلة التي نواجهها، بل فقط إلى صفتها الأخلاقية الصورية (formal). والمستهدف بالقاعدة الأخلاقية ليس مخاطبة، أو معالجة، مشاكل أخلاقية جزئية نواجهها في هذه اللحظة أو تلك، وفي هذا السياق أو ذاك. المستهدف هو نوع من المشاكل تتعلق بالأفعال الصادقة أو الشجاعة أو العادلة. بيد أن السؤال الملح في الحياة العملية هو: كيف يكون باستطاعتي أن أسلك بشجاعة أو صدق أو محبة؟ المطلوب هنا هو نوع خاص من التفكير يترجم المعنى الكامن في القاعدة الأخلاقية إلى حكم جزئي. لكن عندما تكون هذه الترجمة صعبة يتعين على الفرد الذي يواجه المشكلة اللجوء إلى الخير الأسمى لأنه المعيار الأعلى للتقييم الأخلاقي. دعوني أسلط الضوء على المنطق الكامن في هذه الحالة بمثال: لنفرض أن مارقا يدعى جو، وهو أحد أصدقائي، طلب مني الاختباء في بيتي لأن رجال الأمن يلاحقونه، ولنفرض أنني تعاونت معه ووعدته بأنني لن أفشي سره، ولنفرض أيضا أن رجال الأمن تشككوا في مخبئه وراحوا يفتشون المنطقة، بيتا بيتا. وعندما وصلوا إلى بيتي تساءلوا بكل وضوح عما إذا كان هذا المارق موجودا في بيتي أو عما إذا كنت أعرفه: هل من واجبي أن أنطق بالصدق؟ القاعدة الأخلاقية تقول: كن صادقا! لكن ما الواجب علي في هذه الحالة الجزئية؟ كيف أصدر الحكم السليم؟ إذا نطقت بالصدق فإنني سأتسبب في إرسال إنسان بريء إلى السجن وربما إلى الإعدام، لكن إذا كذبت بهدف حمايته فسوف أنتهك القاعدة الأخلاقية التي

تأمر بالصدق، علما بأنه من واجبي احترام هذه القاعدة. في هذه الحالة أواجه قاعدتين متضاربتين، الأولى تقول: قل الصدق، والثانية تقول: احترم حياة الإنسان البريء. في هذه المرحلة من حيرتي الأخلاقية بإمكاني اللجوء إلى عملية من التفكير الأخلاقي. أسأل نفسي: ما الهدف من هذه القاعدة؟ كيف يمكن لقاعدة هدفها تعزيز حياة وسلامة الجماعة أن تسمح بقتل أو تعذيب كائن إنساني هو، واقعيا، مفيد للمجتمع؟ هل يجوز لي الالتزام بأمر الصدق الكامن في القاعدة الأخلاقية بصورة عمياء ومن دون اعتبار للعناصر الأخلاقية الأخرى؟ مثلا، وفي هذه الحالة، أليس من واجبي مساعدة البشر الأبرياء الذين يعانون مصيبة قاسية؟ هل من واجبي الالتزام بقانون سيئ أو بتطبيق سيئ للقانون؟ أرجو أن تلاحظ، هنا، في هذا الخـط الجـدلي، أنني لا أشكك في صدق القاعدة، بل في منهج تطبيقها. هي حتما متصلة بالموقف الذي أواجهه، لكن هل هي القاعدة الوحيدة التي يجب أخذها بعين الاعتبار؟ بهذه الطريقة من التفكير، أنا أحاول اكتشاف الواجب الأخلاقي المناسب لأننا قد نواجه أكثر من قاعدتين في هذه الحالة. لكن لنفترض أننا بصدد قاعدتين فقط. مثلا، إذا اخترت حماية المفكر المارق جو من رجال الأمن فإنني سوف أقوض سلطة القانون، لأنني سأعتبره، ضمنا، قانونا باطلا. وإذا قمت بهذا الفعل فسوف أضع نفسي في وضع شبيه بوضع المفكر المارق، لأنني، واقعيا، سأكون خارجا على القانون مثله. وسط هذه الحيرة الأخلاقية أسأل نفسي: ما الحل السليم؟ كيف يتيسر لي اكتشاف الواجب الأخلاقي في هذه الحالة؟ لا أستطيع الاستعانة بأي شخص، لأن حكمي يجب أن يرتكز على فهمي للحالة – أي فهمي لمضمونها وللمبدأ الذي سيكون أساسا حكميا، وباختصار، على الحكم أن ينبثق من إرادتي. السلطة الوحيدة الشرعية التي يمكن الاستعانة بها في هذه الحالة هي المعيار الأعلى للتقييم الأخلاقي، لأنه مصدر القاعدة التي سأرتكز عليها في إصدار حكمي. في هذه الخطوة، ولكي أتوصل إلى الحكم السليم، يتعين أن أعتمد على تقييم عناصر الحالة التي أواجهها، وقائع الحالة التجريبية والعلاقة بين القاعدة والمعيار الأخلاقي الأعلى، أي الخير الأسمى. أدير حوارا بين هذه العناصر. مثلا، هل السلطة السياسية عادلة؟ في نهاية المطاف لا يمكن لحكمي أن يتناقض مع المعنى الكامن في الخير الأسمى، لأن هذا التناقض سوف ينزع المضمون الأخلاقي عن حكمي، وبخاصة

الإلزام الاخلاقي المطلوب في صنع الحكم الأخلاقي، خاصة أن الخير الأسمى هو مبدأ التمييز الأخلاقي. طبعا هذا الوصف لصنع الحكم الأخلاقي موجز جدا لأن عددا كبيرا من العناصر يدخل في عملية التقييم الأخلاقي. إن ما فعلته هنا هو عرضي لنموذج التقييم الأخلاقي المعتمد من قبل الفلاسفة من أيام أرسطو إلى يومنا هذا. وأعتقد أنه يوضح العلاقة بين الخير الأسمى والقواعد الأخلاقية والمكانة المركزية للخير الأسمى في السلوك الأخلاقي.

ثانيا، هذا النموذج عرّف أيضا مهمة النظرية الأخلاقية، وهي دراسة السلوك الأخلاقي، وبصورة أدق، دراسة القواعد والمبادئ الأخلاقية وتوضيح معاني القيم الأخلاقية التي تحدد طبيعة المعيار والقاعدة الأخلاقيين. والسؤال المركزي في هذه المناقشة هو الخاصية التي تضفي على الفعل أو القانون أو الشخص صفته الأخلاقية أو التي تضفي على أي ظاهرة صفتها الأخلاقية. والبحث في هذه المناقشة هو بحث في المبدأ الذي يحدد الصفة الأخلاقية بجوهرها. ولا يمكن للقواعد الأخلاقية أن تكون هذا المصدر، لأنها معطاة كوقائع اجتماعية. لكن العكس صحيح، فهي بذاتها تستمد صفتها الأخلاقية من مصدر أو مبدأ أعلى، فهي عديدة ومتنوعة. مثلا، الصدق يختلف عن الكرم أو الشفقة أو العدالة، وبالتالي تختلف هذه القواعد الأخلاقية بعضها عن بعض بمعناها وأهميتها. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن جميعها يشترك ويتسم بالصفة الأخلاقية. كيف تمتلك هذه الصفة الأخلاقية؟ هل يمكن لهذه المشاركة أن تشير إلى مصدر أعلى؟ أضف إلى ذلك أن معنى كلمة «أخلاق» ليس واضحا وليس محددا، وعلى الأقل ليس كليا، لأن ما هو أخلاقي في جماعة معينة قد لا يكون كذلك في جماعة أخرى، على الرغم من أن مختلف الجماعات الإنسانية تعتنق مجموعة مركزية من القواعد الأخلاقية. وفي الواقع ما هو أخلاقي ضمن الجماعة ذاتها قد يختلف من فئة إلى أخرى وفي بعض الأحيان من فرد إلى آخر. وبالإضافة إلى ذلك، فإن معنى وتطبيق القواعد الأخلاقية يتغيران مع تقدم الزمن، لكن القواعد تدوم. مثلا، اعترف الناس بالقاعدة «كن عادلا!» في أيام حمورابي منذ نحو أربعة آلاف سنة. واعترفت بها مختلف المجتمعات الإنسانية الواحد تلو الآخر منذ ذلك الوقت، غير أن معنى هذه القاعدة كان يتغير بصورة راديكالية. ألا يشير هذا التغير إلى أن القواعد الأخلاقية تستمد

مضمونها الأخلاقي من مصدر خارج عنها»، لكن الصعوبة في صياغة تعريف أو تصور واضح لجوهر الكيان الأخلاقي بذاته تزداد تعقيدا عندما نواجه في هذه الأيام مشاكل أخلاقية جديدة في الأبعاد المختلفة لحياتنا البيولوجية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية. غير أنه إذا لم يتيسر للقواعد الأخلاقية أن تكون المصدر الذي يضفي على الأفعال صفتها الأخلاقية، فما هو المصدر الذي يمكن أن يقوم بهذه الوظيفة؟ لقد اكتشف الفلاسفة، بناء على دراستهم التجريبية للسلوك الأخلاقي، أن هذا المصدر هو نظرة الجماعة، أو تصورها للخير الأسمى. الخير الأسمى فقط هو الذي يمكن أن يضفي الصفة الأخلاقية على الأفعال والقوانين والأشخاص والمؤسسات، حتى على القواعد الأخلاقية. وهذا الخير هو وحده الذي يمكن أن يبرر احترامنا للقيم الأخلاقية المنبثقة منه، وهو أيضا الذي يمكنه أن يبرر الطاعة للقواعد المنبثقة منه. الهدف النهائي للنظرية الأخلاقية كان ومازال فهم معنى ومضمون الخير الأسمى الكامن، أو الذي يُفْتَرَض أن يكون كامنا، في مختلف القواعد الأخلاقية.

6 - النظرية الأخلاقية والنموذج الأخلاقي

فلاسفة الأخلاق لا يشرعون ولا يصوغون الأعراف أو القواعد الأخلاقية، لأنهم، أساسا، لا يستطيعون خلق قيم أخلاقية. هذه إحدى مهمات الكائنات البشرية في سعيهم إلى تحقيق ذواتهم ككائنات إنسانية. إنجاز هذا الهدف من أهم أولوياتهم، لأن السلوك الأخلاقي شرط ضروري للبحث عن أي شيء جدير بالاهتمام في حياتهم- الجمال، الحقيقة، المحبة، الحرية، العدالة، والهدوء النفسي. أما كفلاسفة فمهمتهم هي فهم طبيعة وأهمية السلوك الأخلاقي بنظرية أو نوع من النظام الفكري. وبصورة أدق، مهمتهم هي الغوص في عمق الروح الأخلاقية للجماعة واكتشاف البنية المنطقية وديناميكية القدرات الأخلاقية الكامنة في جوهر الطبيعة الإنسانية. وهدفهم من هذه العملية البالغة الأهمية هو استيعاب رؤية الجماعة للخير الأسمى، لأن تصورا وافيا لهذا الخير سيكون مصدر (أ) المعيار الأعلى للتقييم الأخلاقي و(ب) القيم التي تنبثق منه و(ج) القواعد الأخلاقية التي تترجم هذه القيم إلى أنماط سلوكية أخلاقية. ميدان الخير الأسمى يحدد إطار التنظير الأخلاقي، لأنه ميدان الوجود الأخلاقي بحد

ذاته. ولا يجوز للفلاسفة أن يتجاوزوا هذه الحدود، لأن هدفهم الرئيسي هو إلقاء أكبر قدر ممكن من الضوء على طبيعة القيم الأخلاقية والسلوك الأخلاقي واكتشاف القدرات الكامنة في الطبيعة الإنسانية، فهم لا يستطيعون، إلا بتحقيق هذا الهدف المزدوج، تفسير طبيعة السلوك الأخلاقي أو اقتراح مبادئ معيارية للتقييم يمكن استعمالها في تنظيم المجتمع وإصلاحه. وأي محاولة لصياغة مبدأ كهذا، من دون تأسيسه على الحس الأخلاقي الواقعي والحي للجماعة، سوف يشكل هروبا إلى المثالية العاطفية أو المنفعية العاطفية، ومن ثم تجريد المبدأ من أهميته وعلاقته الوثيقة بحياة الجماعة. وبالتالي، فأي محاولة لصياغة هذا المبدأ من دون اعتبار للإمكانات الفعلية الكامنة في الرؤية الأخلاقية وفي رغبات الجماعة، خاصة تلك المتصلة بوضع أساس سليم لتنظيم وإصلاح المجتمع، ستشكل استسلاما للوضع الراهن الراكد، وبالتالي فسوف تنزل بالمبدأ إلى مجرد تقريرعلمي وصفي لمفهوم الجماعة للقيمة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي. يتميز الفيلسوف الأخلاقي بعقل يانوسي(*)، بعينين مركزتين على المثال، الذي يشير إلى الماضي، وعينين أخريين مركزتين على الحاضر، أي على الطموحات الأخلاقية للجماعة التي تشير إلى المستقبل. هدف الفيلسوف هو استيعاب المثال الكامن في الواقع وبناء نظرية مفيدة عمليا تساعد على التقدم الإنساني، وهو لا يستطيع تجاهل هذا الهدف، لأن الحياة الإنسانية في حالة تغير مستمر. لهذا السبب، فإن هدفه في صياغة تصوره للخير الأسمى كمبدأ للتمييز الأخلاقي ليس إعطاءنا درسا في الأخلاق، بل إظهار إمكانات التغير الأخلاقي الكامنة في نظرة الجماعة إلى الخير الأسمى. لكن هل يمكن لهذا التغير أن يحصل من دون فهم واف للقدرات الكامنة في الطبيعة الإنسانية؟ ومن باستطاعته القيام بهذا الواجب سوى الفيلسوف؟ وفي هذا الصدد نجد شرحا واضحا لهذا الاتجاه المنهجي للنظرية الأخلاقية في «فلسفة الحق» لهيغل، «الدرس الذي تعلمناه من المفهوم(**)، وهو درس التاريخ الذي لا مفر منه، هو أن المثال ينبثق فقط عندما ينضج الواقع ويقف شامخا في مواجهة الواقع، وذلك عندما يستوعب المثال العالم

(*) صفة من يانوس Janus إله الأبواب والبدايات والتحولات عند الرومان. [المحرر].

(**) المفهوم الذي تطرحه الفلسفة حول ما يجب أن يكون عليه العالم، أو حول المثال الذي تريد الفلسفة أن تصوغ العالم وفقا له. [المحرر].

الواقعي ذاته، بمادته، ويعلو ببنيته من أجل ذاته، ليتخذ شكل مملكة عقلية... فبومة مينرفا(*) تبسط جناحيها فقط عندما يبسط الظلام عباءته على الأرض[7]. لكي يستطيع الفيلسوف فهم السلوك الأخلاقي– أساسه، عناصره، مضمونه، إمكاناته، أهميته– فعليه أولا أن يحلل بنية هذا السلوك بصورة منظمة ونقدية وشاملة. لقد بين هذا التحليل، الذي دشنه أرسطو ووصل إلى ذروة تطوره في عصرنا هذا، أن النظرية الأخلاقية تتشكل من (أ) تصور للخير الأسمى، و(ب) تصور للقيم الأخلاقية، يعبر عن حس الجماعة بـ «الأهمية» و (ج) تصور للقواعد الأخلاقية، يعبر عن مضمون القيم الأخلاقية و (د) منهج يستهدف 1 - توضيح وتعريف العناصر الثلاثة السابقة و2 - تأسيس شرعية المعيار الأعلى للتمييز والتقييم الأخلاقي و3 - شرح لمنطق ودينامية الحكم الأخلاقي».

تطرقت إلى طبيعة ووظيفة النظرية الأخلاقية فقط لكي أرسم الخطوط الرئيسية للنموذج الأخلاقي. وتشف بنية النظرية الأخلاقية عن بنية النموذج الأخلاقي، لأن وظيفة النظرية الأخلاقية هي التحليل المنظم والنقدي والشامل للنظام الأخلاقي، أي للنموذج الأخلاقي أو للنظام الأخلاقي كما يوجد على أرض الواقع المعيش، وليس كما يتصوره الفيلسوف بعقله. هي دراسة للنظرة الأخلاقية للجماعة، وهذا يعني دراسة لمعتقداتها وقيمها الأخلاقية. إذن، النموذج الأخلاقي أساس النظرية الأخلاقية. وكنظام فكري، النموذج الأخلاقي هو صياغة فكرية للنظرة الأخلاقية. غير أن هذه النظرة تنبثق عن الرؤية الأخلاقية للجماعة، وجوهر هذه الرؤية هو تصور الخير الأسمى، أي فهم الجماعة لقيمة الحياة الإنسانية العليا. هذا الفهم، بدوره، يعبر عن فهم الجماعة لما هو الأكثر قيمة في الحياة الإنسانية، ولما يجعلها جديرة بأن تعاش. أضف إلى ذلك أن هذه الرؤية هي مصدر اليقين الذي يدفع بإنسان كسقراط إلى أن يفضل الموت من أجل القيم التي انبثقت من هذه الرؤية، كما رآها في ذلك الحين. الإنسان الذي يستطيع أن يفكر ويشعر ويريد ويحب ويتعجب هو الإنسان الوحيد الذي يستطيع التساؤل: كيف يتعين علي أن أعيش؟ كيف يتعين أن أسلك في هذه الحالة أو تلك؟ هل حياتي جديرة بالعيش؟ وتكمن هذه الأسئلة في صميم الأنظمة الأخلاقية التي تشكل نسيج الثقافة الإنسانية. وطريقة الإجابة عن هذه

(*) Minerva، إلهة الحكمة وراعية الفنون الرومانية، وتتجلى في هيئة بومة. [المحرر].

الأسئلة هي دائما التي تحدد تراث الجماعة الفني والديني والاجتماعي والعقلي.

لكن، بغض النظر عن الشخصية المميزة والتوجه والتطور ومدى التقدم فيما يتصل بأخلاقيات الجماعة، فإن هذه الأخلاق تنبثق من الرؤية الأخلاقية لتلك الجماعة، عن حدسها لأهم قيمة لحياة الإنسان. وهذه الرؤية هي محل ميلاد القيم الأخلاقية. كل قيمة تعكس بعدا أساسيا من أبعاد الرؤية الأخلاقية وتستمد سلطتها ومقدرتها على الإلزام من هذه الرؤية. لهذا السبب، عندما يعيش الفرد وفقا لها فإن حياته ستكون حياة صالحة. لقد فضل سقراط الموت على الحياة، لأنه كان يعتقد أنه من الخطأ انتهاك سلطة القانون، ولأنه كان يعتقد أن الحياة لا تكون جديرة بالعيش إذا لم يثمن الفرد بحرية ووعي معرفيين قيمة وكمال القوانين الأخلاقية المتوافق عليها في المجتمع والقيم التي ترتكز عليها. وعلاوة على ذلك، ففي تحليله لشروط صنع القرار الأخلاقي جادل أرسطو بأنه عندما ينتابنا الشك حول ما إذا كنا قد قمنا بالفعل وفقا للوسط (Mean)[*] الذي يتناسب معنا كأفراد، وعلينا أن ننظر بعين الاعتبار إلى الطريقة التي يمكن أن يتصرف بها شخص لديه حكمة عملية لأن شخصا كهذا يمتلك شخصية أخلاقية عميقة، لأنه/ لأنها يتميز/ تتميز بحس أخلاقي سليم، ذلك الحس الذي يعبر عن الحس الأخلاقي الأكثر استنارة لدى الجماعة[8].

إذن توجد رؤية للخير الأسمى في مركز كل نظرية أخلاقية. هذه الرؤية أساس النموذج الأخلاقي، وأحجار بنائه هي القيم الأخلاقية، المعتقدات، القواعد، الحس الأخلاقي. لكن، وكما جادلت في الجزء الأول من هذا الفصل، فالرؤية ليست فعلا عقليا منعزلا عن الرؤية الثقافية للجماعة، بل تعكس نظرتها إلى العالم وبخاصة نظرتها إلى معنى الحياة الإنسانية ومصيرها، وعندما طرح أرسطو مسألة الخير الأسمى اكتشف أن الناس عرّفوه في ضوء فكرة السعادة، لكن ما السعادة؟ كيف يمكن أن نحققها إذا لم نعرف ماهيتها وطريقة تحقيقها؟ إلى حد كبير، يعتمد مفهوم الجماعة للسعادة على نظرة هذه الجماعة إلى العالم، على نظرتها إلى قيمة وهدف الحياة الإنسانية بحد ذاتها[9]. ولهذا السبب، فأي تغير في توجه الثقافة سوف يتسبب في قدر من التغيير بالأنماط السلوكية النموذجية. الثقافة تتموضع

(*) الوسط المرغوب فيه، بين التطرف والتفريط . [المحرر].

في هذه الأنماط السلوكية- في المعتقدات والقيم التي تشكل بنيتها. غير أن الثقافة ليست كيانا راكدا بل كائن عضوي حي ودائما في حالة تغير وتطور، لأنها جوهريا حياة، حياة إنسانية. أساس هذا التطور هو الرؤية التي تنبثق منها رؤية للعالم. وكلما ازدادت هذه الرؤية عمقا واتساعا وثراء تمددت الأنماط السلوكية النموذجية النابعة عنها بعمقها واتساعها وثرائها. هذا التمدد يشكل تحديا مستمرا للنظريات الأخلاقية التي تدرس الأنماط السلوكية النموذجية المختلفة، مثلا الأنماط الجمالية والاقتصادية والتربوية والسياسية.

وإذا سلمنا بأن وظيفة النظرية الأخلاقية هي فهم وتفسير النموذج الأخلاقي للثقافة فلن نستطيع إهمال أي عنصر أو بعد للرؤية الأخلاقية، لأنه ينبثق منها. وعلى فيلسوف الأخلاق، كفيلسوف، أن يأخذ بعين الاعتبار أي تغير أو تطور في فهم الجماعة للخير الأسمى وفهمها الواقعي للقيم الأخلاقية الكامنة فيه. وأحد الشروط الضرورية لكفاءة النظرية الأخلاقية هو الشمولية (comprehensiveness) وهذا يعني أنه يجب عليها أن تشرح وتفسر كل ناحية أو كل بعد من أبعاد النموذج في كل مرحلة من مراحل تطوره. مثلا، كيف يمكن للنظرية أن تكون وافية إذا عجزت عن تفسير تجربة الصدق أو الكرم، ومن ثم التطور الذي يحدث لهذه التجربة؟ وبالمثل كيف يمكن لها أن تهمل تجربة الصداقة، خاصة إذا كانت هذه التجربة جوهرية للحياة الإنسانية؟ هذه الأنواع من التجارب أجزاء لا تتجزأ عن السلوك الأخلاقي، وبالتالي من النموذج الأخلاقي، لأنها جوهرية للحياة الإنسانية، بغض النظر عن اختلافنا في ترجمة معناها أو معنى الخير بحد ذاته. علاوة على ذلك، فإن القيم الأخلاقية المنبثقة من الخير الأسمى متسقة بعضها مع بعض، وهذا يعني أن تطبيق أي قيمة لا يتضارب مع تطبيق القيم الأخرى، بل على العكس يدعمها. وعلينا ألا ننسى أن جميع القيم تنبثق من مصدر واحد - حدس الخير الأسمى - فهي تستمد اتساقها، أو انسجامها بعضها مع بعض من وحدة هذا المصدر، فالقيم الأخلاقية الكامنة في هذا الخير ليست سوى طرق لتحقيق الحياة الصالحة. لهذا السبب، فإن انتهاك أي من القواعد الأخلاقية سوف يعرقل تحقيقها. مثلا، من الصعب، وفي الواقع من المستحيل، أن يكون الفرد صالحا إذا سمح لنفسه بأن يكذب أو بأن يكون بخيلا، لأن هذه الأنماط من السلوك سوف تعرقل، بحكم الضرورة،

إمكانية السلوك العادل والشجاع والشفيق والعفيف. لهذا السبب فإن تجاهل الصداقة كقيمة مركزية في عملية التنظير الأخلاقي سيحد من إمكانية تحقيق الحياة الصالحة وسيجعلها بحكم الضرورة ناقصة. سوف أشرح هذه القضية بالتفصيل في الفصول التالية. لكن النقطة التي تستحق الذكر في هذه المرحلة من المناقشة هي أن تصور النموذج الأخلاقي أفرز معيارا لتقييم كفاءة النظرة الأخلاقية: لكي تكون النظرية الأخلاقية وافية (adequate)، عليها أن تأخذ بعين الاعتبار جميع القيم الأخلاقية الكامنة في الرؤية الأخلاقية للجماعة. وكما أوضحت، فإن هذه الرؤية هي مصدر تصور الفيلسوف للخير الأسمى ولمبدأ التميّز الأخلاقي، وبالتالي، للقيم الأخلاقية التي تنبثق منه. نحن نعرف ما إذا كانت النظرية قد أهملت قيمة معينة، أو استوعبتها، بالرجوع إلى النموذج الأخلاقي، ونحن نعتمد في ذلك على دراسة تجريبية ونظرية للنموذج الأخلاقي الكامن في النموذج الثقافي. سوف أطبق هذا المنهج في تحليلي للنظرية الأخلاقية بالعصور الوسطى والحديثة والمعاصرة، وسألجأ إلى هذا المعيار في مناقشتي للنماذج الهلنية والهلنستية، وسوف أبين لماذا اعتبروا الصداقة قيمة أخلاقية مركزية.

2

النماذج الأخلاقية في الثقافتين الهلنية والهلنستية

1 - تحول النموذج الأخلاقي

تحول النموذج الأخلاقي يعني تحولا في النظرة الأخلاقية للثقافة، تحولا في رؤيتها للخير الأسمى. وبالتالي، فهو يعكس تحولا في الرؤية للعالم الكامنة في النموذج الثقافي. ونمط فهم الجماعة لمعنى ومصير الحياة الإنسانية يحدد، إلى حد ما، نمط حياتها. ونمط فهمها للعالم بدوره يحدد نمط فهمها لمعنى الحياة الإنسانية. على سبيل المثال، هل العالم عدائي أم متعاون مع الكائنات الإنسانية؟ كيف تكتسب الأشياء التي تشكل الطبيعة ماهيتها؟ هل البشر كائنات طبيعية كبقية الأشياء حولهم، على الرغم من أنهم أكثر تطورا وأكثر قيمة من النباتات والحيوانات، أم إنهم يختلفون عنها ويتميزون بأهمية خاصة؟ إذا كان الجواب عن هذا السؤال بنعم، فما مصدر هذه القيمة؟ الإنسان يريد أن يعرف مصدر ودينامية العالم.

«نقول إن الفعل شجاع عندما يجسد فضيلة الشجاعة. لكن إذا أردنا معرفة ماهية الشجاعة يتعين أن نلجأ إلى المجتمع: إلى الجماعة».

الرغبة في معرفة طبيعتنا وطبيعة العالم تكمن في الطبيعة الإنسانية. هي جزء من تركيبتنا الإنسانية. ماذا لو أن قوة مطلقة هي التي خلقت العالم؟ وماذا لو أن هذه القوة تهتم بالبشر وماذا لو أنها تؤدي، أو بإمكانها أن تؤدي، دورا بناء في حياتهم؟ كيف يتيسر لهم أن يعرفوا بوجود وهدف هذه القوة؟ أعتقد أنهم يودون أن يعرفوا ما إذا كانت هذه القوة العليا قد خلقتهم، أو بطريقة ما وضعتهم على سطح الأرض لغاية معينة. ولكن ماذا لو أن هذه القوة لا تكترث لهم، فكيف يجب أن يعيشوا؟ هل يؤدي وجود أو عدم وجود هذه القوة دورا حاسما في تحديد نمط حياتهم؟ مثلا، بعض الناس يعتقد أن العدالة والحرية والحقيقة والجمال والمحبة واحترام الإنسان للآخر أمور مهمة جدا، ويكافحون من أجل هذه القيم، وهم على استعداد لأن يموتوا من أجلها، لماذا؟ وكبقية الأشياء في الطبيعة، البشر زائلون – يأتون من العدم ويعودون إلى العدم. هل من الضروري لهذه المعرفة أن تؤثر في نوع الحياة التي يختارونها؟ بإمكاننا إثارة العديد من الأسئلة ذات الصلة التي تثير اهتمامنا بمصدر وطبيعة وغاية وجود العالم ووجودنا وعلاقتنا بالقوة المطلقة، إذا كانت هذه القوة موجودة. لكنني أعتقد أنني قلت ما فيه الكفاية لكي أركز الانتباه على سؤالين مهمين: ما طبيعة العالم الذي نعيش فيه؟ وما طبيعة ومصير الحياة الإنسانية؟ إلى التأمل النقدي لتاريخ الحضارة الإنسانية وكيفية انبثاق الثقافة وتطورها وانحطاطها يبين أنه توجد علاقة بين هذين السؤالين. وبغض النظر عما إذا كانت جماعة ما بسيطة أو متطورة أو متقدمة، فنظرتها إلى العالم ومكانة الإنسان فيه تؤدي دورا حيويا في تأسيس نمط حياتها. لهذا السبب جادلت في الصفحات السابقة بأن التحول في النموذج الثقافي على النحو الذي يتضمن تحولا في ظروف الجماعة، المادية والروحية، يؤدي في آن واحد إلى تحول في حياتها السياسية والفنية والعلمية والدينية والاقتصادية والتربوية، أو بتعبير آخر، أي تحول في أي من الأنماط السلوكية النموذجية يؤدي بالضرورة إلى تحول في النماذج السلوكية الأخرى، وعاجلا أم آجلا إلى تحول في توجه النموذج الثقافي. لكن في معظم الأحيان، حصلت التحولات الثقافية النموذجية كنتيجة لتحول في نمط نموذج واحد أو أكثر– والتحولات الثقافية المستمرة، الحية أو الميتة، خلال الـ4 آلاف سنة الماضية ممتلئة بالدلائل التجريبية التي تدعم هذا القول.

والدراسة المعمقة لرؤية الجماعة للعالم- رؤيتها للحياة والطبيعة الإنسانية ومعناها- غير ممكنة في هذا الكتاب، لأن دراسة كهذه تتطلب، بحكم طبيعتها ذاتها، تحليلا موسعا لإنجازاتها في الفن والعلم والتكنولوجيا والدين والاقتصاد والتنظيم الاجتماعي والقانوني وفي الأخلاق والحكم، وأيضا لمساهمتها في تطوير الحضارة الإنسانية. لكن بما أن هدفي هو البحث في العلاقة بين الرؤية للعالم في ثقافة ما وأنماط نماذج السلوك، وخاصة النموذج الأخلاقي، فإن مناقشة موجزة للرؤية للعالم في الثقافات الرئيسية للحضارة الغربية سوف تفي بالغرض. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف سوف أسلط الضوء على بعض الملامح الأساسية لهذه الثقافات، ثم على الكيفية التي تتجسد بها هذه الملامح في المؤسسات الرئيسية لكل ثقافة. والقضية التي سأدافع عنها هي أنه توجد علاقة عضوية بين الرؤية للعالم والمؤسسات، ونتيجة لذلك هناك علاقة بين الرؤية للعالم وأنماط السلوك النموذجية المنبثقة عنها. وهذه العضوانية توفر أرضية أنطولوجية للقضية التي تقول إن التغير في رؤية العالم لثقافة ما يسبب تغيرا في اتجاهات أي من المعتقدات والقيم التي ترتكز عليها الثقافة. وعلاوة على ذلك أيضا، يتبين أن المعتقدات والقيم التي تحدد هوية الثقافة وتدير مسيرتها هي التربة الخصبة التي تغذي المعتقدات والقيم الجزئية للأنماط السلوكية النموذجية. وسوف أناقش في هذا الفصل، ولو بصورة موجزة وكمقدمة، دينامية تحول النموذج الأخلاقي. والثقافات التي سأناقشها هي الهلنية والهلنستية. والهدف من هذه المناقشة هو شرح كيفية هذا التحول. وفي الفصلين الرابع والخامس سوف أقدم تحليلا معمقا للنماذج الثقافية للعصور الوسطى والحديثة، والنماذج الأخلاقية المتأصلة فيها. أعتقد أن هذه المناقشة ستخدم كإطار لتفسير الأسباب التي أبعدت الصداقة عن التنظير الأخلاقي في العصور الوسطى والحديثة والحالية، ولماذا تُعد هذه الأسباب غير مبررة. وبتعبير آخر، محصلة هذه المناقشة ستكون المعيار الذي سأرتكز عليه في شرح الأسباب التي أدت إلى استبعاد الصداقة من التنظير الأخلاقي في هذه العصور، ولماذا تُعَد هذه الأسباب غير مبررة.

2 - النموذج الأخلاقي الهليني

أولا، دعوني أبدأ برؤية العالم في الحضارة اليونانية القديمة، أو الهلنية، التي استمرت من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الميلادي الرابع. ويمكن القول بأن

هذه الرؤية للعالم تتسم بثلاث خصائص جوهرية: الاتجاه الميتافيزيقي والغائي والإنساني. وسوف أناقش هذه الخصائص، وبعد ذلك سأبين كيف تتجسد في ثلاث مؤسسات رئيسية: الدين والفن والسياسة. وآمل أن تُظهر هذه المناقشة العلاقة بين الرؤية الهلنية للعالم والنموذج الثقافي، أي بين المعتقدات والقيم التي انبثقت النظرة عنها والمؤسسات الرئيسية التي تشكل بنية الثقافة الهلنية. والفكرة التي سأشدد عليها هي أن هذه العلاقة وثيقة، عضوية. بمعنى أن نظام الثقافة الهليني يستمد وجوده من رؤيته للعالم. ومن دون هذه العلاقة لا نستطيع القول بأن تحول النموذج الثقافي يجلب معه تحولا في النموذج الأخلاقي.

التوجه الميتافيزيقي: تتميز رؤية العالم عند اليونانيين القدماء بعقلية ميتافيزيقية. كان لديهم اهتمام عميق بمصدر الأشياء، بالقوة الكلية التي يقوم عليها وجود العالم ونظامه ووحدته؛ وأيضا كانت لديهم رغبة قوية في اكتشاف الحقيقة التي تسيّر المشهد المنظور للوجود الطبيعي: هل التغير ممكن من دون افتراض وجود قوة ما أو مبدأ دائم، أو شيء يجعل التغير ممكنا؟ المطر يهطل - ولكن لماذا؟ الشجرة تنمو- ولكن لماذا؟ الناس تموت- ولكن لماذا؟ لا أبالغ إذا قلت إنه كان لليونانيين القدماء اهتمام قوي بمعرفة سر النظام الكوني والقوة التي تحرك العالم المنظور والقوانين التي شكلت العالم كما نعرفه الآن. هل نستطيع أن نفهم أي شيء إذا لم نفهم جوهره؟ وهل نستطيع فهم جوهره إذا لم نفهم مصدره، أو منشأه: المبدأ الأول (arche)؟ نعم أراد اليونانيون القدماء أن يعرفوا العالم برمته. وعبر عن هذا الاهتمام مؤسسو الحضارة اليونانية: الفنانون وكتاب المسرح والفلاسفة واللاهوتيون والمشترعون والسياسيون من هوميروس(*) (Homer) وهزيود(**) (Hesiod) إلى أفلاطون وأرسطو والإسكندر الأكبر. وكانت أعمال هوميروس مصدرا ثريا للحكمة والإلهام للمفكرين الذين دشنوا العصر الذهبي لليونان القديمة، وكانت أيضا مصدرا ثريا للتاريخ والثقافة اليونانية. وكان أول مفكر يعبر عن النزعة الميتافيزيقية للعقل اليوناني هو أناكسيماندر (Anaximander). ويمكن القول بأنه كان أول ميتافيزيقي في العالم الغربي.

(*) Homer، أعظم شعراء اليونان القديمة.

(**) Hesiod، شاعر يوناني عاش بين القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد.

من أضخم المساهمات الباقية لفيثاغورس(*) أن العالم (كوسموز cosmos) هو كلٌّ منظم (ordered). وبعده أتى هيراقليطوس بالقول بأن مبدأ عقليا(لوغوس logos) والمقصود عقل أو/ وحكمة، يسير العالم. وانطلق أناكساغوراث(**) من هاتين الفكرتين ليؤسس عليهما اقتراحه بأن العقل (nous) يدير حركة الطبيعة. وصلت هذه النظرية الميتافيزيقية، ويمكن القول النزعة الميتافيزقية، إلى أعلى درجة من التشذيب والتنظيم بتصور أفلاطون للخير (the Good) وتصور أرسطو للمحرِّك الذي لا يُحَرَّك. استعمل هذان الفيلسوفان هذين التصورين كمبدأين تفسيريين أنطولوجيين ومعرفيين. الأول كان مبدأ السببية الأعلى، والثاني كان مبدأ المعرفة الأعلى[1].

الغائية: بحسب اليوناني القديم، العالم ليس مصادفة بل نظام غائي. وفي الواقع، تصور النظام يتضمن تصور الغاية. لكل شيء موجود مكانته ووظيفته. مصدر النظام الكوني وأساسه مبدأ عقلي، أو قوة عقلية. هل نستطيع الكلام عن القوانين الطبيعية، أو أي نوع من القوانين، إذا لم نفترض أن العالم نوع من النظام؟ هذه الخاصية تتخلل ليس فقط الفلسفة اليونانية بل تتخلل الدين والفن والسياسة أيضا، وتظهر جلية في تصور أفلاطون للخير. وعندما سئل سقراط في محاورة «طيماوس»: لماذا خلق الله العالم؟ كان جوابه «لأنه خيّر»- الله خير والوجود الذي خلقه خير.

غير أنه بحسب أفلاطون الخير لا «يتسم بالصفات الإنسانية، بل قوة أو جوهر في صورة مستقلة عن العالم الذي خلقه. الخير مصدر وأساس العالم المعقول، ويتشكل هذا العالم من «صور» (forms) (أو أفكار). الصور، بحسب أفلاطون، جواهر، كليات، مُثُلْ. وبإمكاننا اعتبارها نماذج أو مقاييس. هذه الصور عقلية بمعنى أنها توجد بالنسبة إلى العقل فقط. إنها بسيطة، وهي إذن غير قابلة للتلف، ولهذا لا تتغير. وتوجد كجهاز متكامل، كنظام. لهذا السبب يشير أفلاطون إليها كعالم. علاوة على ذلك، فهذا العالم المعقول مصدر وأساس العالم الحسي- الطبيعي. ولا يمكن لهذا العالم أن يوجد من دون العالم المعقول.

ونحن لا نخالف ما قاله أفلاطون إذا قلنا إن الخير مصدر وجود ووحدة العالم الحسي. مثلا، الشيء الجميل يستمد جماله من مشاركته في صورة الجمال أو من

(*) Pythagoras، رياضي ومتصوف ولد في إحدى جزر اليونان القديمة وتأثر به أفلاطون وأرسطو. [المحرر].

(**) Anaxagoras، فيلسوف ولد في آسيا الصغرى، ويقال إنه من جاء إلى اليونان بالفلسفة. [المحرر].

حلول صورة الجمال فيه. وبالمثل، العالم الحسي نظام متكامل لأنه يتشارك في النظام المعقول، أو لأن النظام المعقول حاضر فيه. لكل شيء موجود في العالم غايته ومكانته. هذه الغاية خيرة. لهذا السبب أكد سقراط في «الطيماوس» أن الله خلق العالم لأنه خير. العالم ينبثق عن سبب خير. وهكذا إذا سألنا أفلاطون: ما هي غاية البشر في هذا العالم؟ فإن جوابه سيكون تحقيق أنفسهم ككائنات إنسانية عندما يعيشون وفقا لصورة الإنسانية، أي عندما يجسدون بأفعالهم، أو بحيواتهم، جوهر الإنسانية. وكل موضوع يتسم بالجودة بقدر ما يقوم بوظيفته بصورة وافية، وعندما يقوم بهذه الوظيفة تلبية للمتطلبات والتوقعات الكامنة فيه، في جوهره. ينطبق هذا المبدأ على النباتات والحيوانات والأشياء المادية. وفي العموم، كان العقل اليوناني القديم عقلا غائيا.

الإنسانوية (humanism). بحسب اليونانيين القدماء، الإنسانية (الوجود الإنساني) أبرز وأثمن حقيقة في الكون. وعلى الرغم من أن الكائنات الإنسانية جزء من الطبيعة بأجسادها وأن مصيرها هو مصير الأشياء الطبيعية، فهي أيضا مواضيع مغايرة للأشياء الطبيعية، بمعنى أن إنسانيتها ليست جزءا من الطبيعة ولا يمكن ردها إلى خصائص طبيعية. جوهر الكائن الإنساني هو العقل (ذهن، نفس، وعي). العقل أساس الإنسانية- أساس الفكر والشعور والإرادة. بامتلاكه العقل يملك الإنسان طبيعة ثانية: الطبيعة الإنسانية. القوانين التي تحكم النشاطات العقلية والأخلاقية والنفسية تختلف عن القوانين التي تحكم الطبيعة المادية. هذه القوانين كلية ودائمة. إذن، قيمة الحياة الإنسانية تختلف عن قيمة الأشياء المادية فهي أفضل من قيمة النباتات والحيوانات. لقد عبر سوفوكليس(*) عن هذه الخاصية بوضوح في أنتيغون:

... لم أقدّر
ما أعلنته تقديرا عاليا هكذا
ولا اعتبرت أن ما أعلنته متجاوز بقدرته البشرية
قوانين الرب الباقية التي لم تُدوَّن:
لم تدون اليوم ولا كانت مدونة بالأمس، لكنها باقية على حالها
حية عبر الأزمان؛ أما من أين جاءت

(*) Sophocles، أحد كتاب ثلاثة للتراجيديا اليونانية القديمة، عاش في القرن الخامس.

فلا أحد يعلم. فكيف يمكن لخوفي

من الرجال المختالين أن يجعلني أتجرأ على عصيانها

وعلى أن أحتمل حكم الرب؟[2]

على رغم أن الإنسانوية كانت تشع في نسيج الرؤية الهلنية للعالم كما تشع الحياة في الكائن العضوي، فإن الفلاسفة هم الذين صاغوا هذه الخاصية كمثال ثقافي. لقد جادل بروتاغوراث[*] مطلع القرن الخامس قبل الميلاد بأن الإنسان مقياس جميع الأشياء، فالموجود هو الموجود لديه، وغير الموجود هو غير الموجود لديه[3]. وبعد فترة قصيرة أعلن ديمقريطس أن الإنسان كون مصغر (cosmos)[4]. لكن أفلاطون، كما هو معروف، طور هذا المبدأ لدرجة الكمال، حيث جادل بالتفصيل بأن النفس (العقل) جوهر الإنسانية وأنها لا مادية، وأزلية، وأنها أثمن ما في الكون. انتعش هذا المبدأ الذي يقول إن الإنسانية أهم حقيقة في العالم وإنها مقياس المعرفة مجددا في القرن الخامس عشر، وأصبح القوة الفاعلة في نهوض «الإنسانوية» الإيطالية ومبدأ أساسيا في فكر عصر النهضة وثقافته.

3 - رؤية العالم الهلنية والثقافة الهلنية اليونانية

الآن سوف أبين نمط انعكاس الخصائص الثلاث السابقة في ثلاث مؤسسات هلنية: الدين والفن والسياسة.

الدين: كانت الآلهة اليونانية محور الدين اليوناني، وأخذها اليونانيون مأخذ الجد، وشكل مجمع الآلهة (Pantheon) اليوناني نظاما إلهيا، كنوع من النظام العائلي، لكنه بقي نظام اعتلاء زيوس (Zeus) سدة الحكم كأب وسيد على جميع الآلهة. وعلى الرغم من كونه الإله الأعلى، لم يكن زيوس، أو بقية الآلهة، مطلقا بالقوة والحكمة والخير. جميعهم خضعوا لقوانين كلية. كان الإقرار بقانون كلي كأساس لفهم العالم والحياة الإنسانية مركزيا في كتابات هوميروس وهزيود، وأصبح فيما بعد أساس الفلسفة اليونانية التي أتت إلى حيز الوجود لأول مرة في تاريخ الحضارة اليونانية على يد طالسْ، الذي ازدهرت عطاءاته في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد.

(*) Protagoras، فيلسوف يوناني سبق عهد سقراط وعده أفلاطون من السوفسطائيين. [المحرر].

ولا نبالغ إذا قلنا إن العقل اليوناني يتميز بالنزعة القانونية. وفي الواقع، غالبا ما تذمر زيوس من «الضرورة» (Necessity)، أم إلهة القدر، وخضع لإرادتها رغما عنه. وعلى أي حال، كانت الآلهة اليونانية «مخلوقات»؛ تصورها العقل اليوناني وصنعها وفقا للصورة الإنسانية. كانت عمليا كالبشر، غير أنها تميزت عنهم بصفتين: عدم الموت والحياة المريحة (الخلود والراحة). وتعبر هذه الصفات عن رغبات إنسانية مركزية. من منا، نحن الكائنات البشرية الفانية، لا يرغب في أن يكون خالدا وأن يحقق رغباته في الحياة من دون تعب أو شقاء؟ في بعض الأحيان كانت الآلهة تنخرط في علاقات محبة وكراهية، صداقة وعداوة، تحد وتلاعب، تعاون ومنافسة، مع آلهة أخرى. وقد تفسر هذه الخاصية سبب اهتمام الآلهة بالبشر واختلاطها معهم. لكن الشيء المهم هو أن الآلهة خلقت لغاية، والقوة التي خلقتها لم تكن غامضة ولم تخلقها كاستجابة لوهم باطل، بل لتلبي نوعين من الحاجة: الأولى عملية والثانية نظرية- لحل مشكلات شخصية واجتماعية، وللإجابة عن أسئلة إنسانية صعبة. أولا، وعلى سبيل المثال، من بين الآلهة، كانت أثينا إلهة الفن والحرب والحكمة؛ وأبولو إله الطب والموسيقى والنظام؛ وأرتميس إلهة الغابة والصيد؛ وبسيدون إله البحر؛ وأفروديت إلهة الجمال والحب؛ وأريز إله الحرب؛ بينما كان زيوس إله السماء وحامي النظام الإلهي. ووجدت أيضا آلهة ثانوية وأجنبية كإيروس وهدد. والنقطة المهمة هي أنه كان لكل إله مجاله ووظيفته. وعندما كانت هناك حاجة إلى إرضاء الآلهة أو تلبية خدمة معينة، اعتاد المؤمنون أن يقدموا لها هدايا وصلوات وذبائح واحتفالات، وفي بعض الأحيان طعاما في أمكنة وأوقات وظروف معينة. وعلى الرغم من هذه العلاقة، كان اليونانيون يحترمون ويقدسون آلهتهم. شيدوا عددا من أروع المعابد لكي يكرموها ونظموا عددا من الألعاب والمهرجانات والاحتفالات لكي يمجدوها. ثانيا، يمكن وصف آلهة اليونانيين كمبادئ تفسيرية، وجدت لتجيب عن أسئلة صعبة: لماذا توجد أو تحدث هذه الظاهرة أو تلك؟ كانت الآلهة عبارة عن قوى سببية مسؤولة عن مختلف أنواع الظواهر التي توجد وتحدث في العالم. لكن لم يكن في مقدورها أن تعطي الأجوبة النهائية لجميع الأسئلة التي أثارها اليونانيون. وعلى الرغم من ذلك لم تعترض أو تتدخل في محاولة طالس تطوير منهجه للإجابة عن هذه الأسئلة. كانت حرية التفكير من الميزات الأساسية للثقافة اليونانية. لهذا السبب، عندما تأسس

منهج طالس للبحث كمنهج ناجح، لم يثوروا أو يعبروا عن شعور بالغيرة أو المنافسة ولم يتآمروا على الفلاسفة، بل على العكس أجازوا واحترموا حريتهم. وكان ومازال معبد أبولو شاهدا على هذه الواقعة. علينا ألا ننسى أن وظيفة الكاهنة في ذلك المعبد كانت صياغة القرار الحكيم. والنقطة التي تثير الاهتمام هنا هي أن الفلسفة والفنون والآداب دعمت أهمية الدين والحاجة إليه، بينما الدين بدوره كان أرضية خصبة للأفكار الميتافيزيقية من أناكسيماندر إلى أرسطو. وأول مشروع مركزي أنجزه اليونانيون بعد انتصار الفرس على أثينا كان إعادة بناء الأكروبوليس[5].

لكن لم يكن الدين مؤسسة أو وظيفة منعزلة، بل تخللت نسيج الثقافة اليونانية برمتها- فلسفتها وفنها وسياستها ونظامها التربوي وحياتها الاجتماعية، وفي الواقع كانت مكان ولادة هذه المؤسسات. عندما أدرك اليونانيون الحاجة إلى أن يجسدوا آلهتهم صنعوا لها تماثيل. وعندما أدركوا الحاجة إلى حماية هذه التماثيل شيدوا لها معابد. وعندما أدركوا الحاجة إلى أن يعبروا عن احترامهم وإخلاصهم لآلهتهم ابتكروا الرقص والفن المسرحي والموسيقى لكي يكرموها ويمجدوها. وعندما أدركوا الحاجة إلى أن ينظموا أنفسهم لكي يلبوا حاجاتهم كجماعة عادوا إلى تاريخهم ودرسوه بعمق، وخاصة إلى هوميروس وهزيود. وتفحصوا متطلبات الطبيعة الإنسانية، لاكتشاف القوانين والمؤسسات التي تناسبهم. وعندما استشعروا عدم رضاهم عن الآلهة عندما أهملت واجباتها، وبخاصة في الإجابة عن الأسئلة الصعبة، ابتكروا نمطا جديدا من التفكير، وكان الناتج الفلسفة.

شارك مسؤولو الدولة دائما، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، في الحياة الدينية وإدارة المؤسسات. حتى الفلاسفة أخذوا الدين مأخذ الجد. وبالنسبة إلى الفلاسفة، كانت أثينا هي الإلهة الراعية للفلسفة، وأيضا كان آخر رجاء لسقراط على فراش الموت أنه طلب من كريتو(*) أن يقدم ذبيحة للإلهة(**) آسكليبيوس. لم يتبن فلاسفة اليونان موقفا عدائيا نحو دينهم، بل على العكس، كانت معتقداتهم الدينية جزءا من تحليلهم لطبيعة العالم والحياة الأخلاقية.

الفن: يمكن القول عامة إن الفن اليوناني تركيب مكون من نزعتين متناقضتين

(*) Criton of Alopece، أحد أتباع سقراط.

(**) Asclepius، إله الصحة والمرض.

ومتضاربتين: الأولى نزعة النظام والاتساق والصرامة والرياضيات، والثانية نزعة الشغف والرغبة والحرية. ونشاهد هذا التركيب بوضوح في العمارة والنحت والفن التشكيلي والدراما. سوف أشرح دينامية هذه النزعة المزدوجة بتحليل للبارثنون (Parthenon) كمثال معماري. لماذا شيد اليونانيون معابدهم، وبخاصة أن المعابد التي بنوها ليست أماكن عبادة دينية؟ أو: ماذا كانت غاية المعبد؟ عبد اليونانيون آلهتهم في الهواء الطلق، في الطبيعة تحت القبة السماوية. وكما ذكرت لفوري، فهم شيدوا المعابد لحماية تماثيل آلهتهم ولكي يكونوا بالقرب منهم. الحقيقة أن المعبد اليوناني شُيّد نتيجة شعور باحترام للآلهة ولتكريمها. بهذه الطريقة عبر اليونانيون عن حسهم الديني وعن تقديرهم لآلهتهم. بكل تأكيد، كان البارثنون هيكلا بسيط البنية، مجردا، هندسيا بعمق، بنية خالية من الادعاء. لكن إذا قمنا بدراسة جمالية لهذه البناية وركزنا على التفاعل بين الأجزاء المصمتة والفارغة، وعلى الأنوار والظلال التي تشكلها الأعمدة في الداخل والخارج، وكيف يستقر السطح بروح من النشوة على الأعمدة وكيف ينساب عاليا نحو السماء، فسندرك كيف أن هذا التفاعل يحول هذه البناية إلى عمل فني يعبر عن المثل الدينية والجمالية والميتافيزيقية للعقل اليوناني. إنني على علم تام بأن تمثال أثينا بولياس(*) غير موجود الآن. ولكن على الرغم من ذلك، البناية تحفة من الكمال الهندسي، من النظام العقلي الحقيقي الذي يشع بالشغف الديني للروح اليونانية، وهي بناية تقوم على قمة الآكروبوليس كقربان للتعبير عن شكر اليونانيين لأثينا، إلهة الفن والحكمة والحرب، وأيضا لجميع آلهة اليونان. تنهض هذه البناية من الأرض متجهة نحو السماء. وسطحها المحمول على عُمُد يصل إلى ذروته في القوصرة، معبرا بهذا التشكيل المعماري عن توتر لذيذ بين المحدود واللامحدود، بين الواقع الإنساني والأمنية الإنسانية. نفس السطح المحمول على عمد الذي يتجه نحو السماء اللامتناهية، يعبر في آن واحد، عن قوة دفع الجاذبية نحو الأسفل، وهي القوة التي تثبت البناية بقوة على الأرض. والأعمدة التي تتجعد وتتشكل تاجا في النهاية العليا وتنتفخ في وسط العمود تعبر عن هذا التوتر بوضوح رائع، عن التوتر الدرامي بين اندفاع الأمنية الإنسانية إلى

(*) Athena Polias، كُنية للربة أثينا. [المحرر].

أعلى، باتجاه اللامحدود، واندفاع الجاذبية إلى أسفل باتجاه المحدود. المؤمنون يمجدون اللامحدود في حضن المحدود. وفي الواقع، فإنهم يمجدون القوى الخلاقة للإنسانية، لأن الآلهة التي تجلس في المعبد، تلك الآلهة التي يعبدونها، هي التي خلقتهم. لكن سر المعبد في التعبير عن روح الثقافة اليونانية يكمن في قدرته على مخاطبة الحس الجمالي والميتافيزيقي للروح الإنسانية بحد ذاتها. ولا يكمن هذا السر في بنية العمارة الرياضية المبدعة فحسب، بل في أداء وظيفتها كمعبد أيضا، أي كمكان يتقاطع فيه الوجود الإلهي والإنساني. وعلى الرغم من أنها الآن خربة تقوم على الأكروبوليس(*) كبناء عارٍ، فعندما نمشي داخلها وخارجها لا نستطيع مقاومة الأناقة في نظام هذه الأعمدة والطريقة التي حددت بها فضاء المعبد. هل نستطيع تجاهلها وهي تئن تحت ثقل السطح المحمول على عمد الذي يندفع نحو الأعلى كجوقة تغني إلى حد التناغم الهادئ؟ هل نستطيع مقاومة صفاء اللحن العذب في فضاء المعبد؟ هل نستطيع مقاومة الشعور بالحرية من هموم الحياة اليومية عندما نلقي نظرة حولنا ولا نجد سوى ترنيمة الغبطة التي يغنيها اللامحدود للسماء الزرقاء للعالم اليوناني؟

والآن دعوني أحول انتباهي، ولو بإيجاز، إلى نمط فني آخر يعبر عن الخصائص الأساسية للثقافة اليونانية- العقل، النظام، الغاية، الإنسانية، التوجه الميتافيزيقي. وكبقية الأنماط الفنية، انبثقت التراجيديا عن الاحتفالات الدينية لليونانيين القدماء. لقد تحولت الأعمال الغنائية والرقصة والشعرية التي ابتكروها في القرن السادس قبل الميلاد، تدريجيا، إلى أعمال درامية. أعجب بيسستراتوس(**)، الذي تسلم الحكم بعد أن تقاعد سولون(***) في العام 569 قبل الميلاد، بهذه الأعمال، وشجع مؤلفيها على الكتابة وكان يمنح جوائز لأفضل المسرحيات، ومن بين الفائزين كان سوفوكليس ويوريبيدس وأسخيلوس(****). على الرغم من أن التراجيديات والكوميديات والتراجيكوميديات احتفظت بروحها الدينية كإطار للفعل الدرامي، فإنها تجاوزت

(*) Acropolis، قلعة قديمة تطل من فوق تلة صخرية على أثينا. [المحرر].

(**) Pisistratus، أحد حكام أثينا في القرن السادس قبل الميلاد. [المحرر].

(***) Solon، رجل دولة وقانوني وشاعر أثيني من القرن السابع قبل الميلاد. [المحرر].

(****) Aeschyles و Euripides و Sophocles، ثلاثة من أعظم مؤلفي التراجيديا اليونانية. [المحرر].

المواضيع الدينية، لأنها عبرت بواقعية عن طريقة حياة اليونانيين بجميع أبعادها- السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفلسفية، الجدية والاعتيادية، المتفائلة والمتشابهة، العقلية واللاعقلية. كعمل فني، مثلت المسرحية عالما يعمره أناس ذوو اهتمام عميق بأسئلة ومشاكل الحياة الأساسية: الحرية والمسؤولية، المحبة والكراهية، الخير والشر، الجمال والقبح، الحياة والموت، السعادة والتعاسة، الإنسانية والألوهية، القوانين الإلهية والإنسانية، البطولة والسلوك العادي، الحكمة والحماقة. إحدى المسرحيات التي نالت إعجاب العالم القديم والحديث والمعاصر، والتي صنفها أرسطو وهيغل كأعظم التراجيديات، والتي تصور هذا العالم، هي مسرحية سوفوكليس «أوديب ملكا». وأنا أشير إلى هذه المسرحية باعتبارها عالما لأنني أريد أن أشدد على خاصية النظام- في هذه الحالة النظام العقلي. تشكل هذه المسرحية نسيجا رائعا من الأفعال التي تتطور وتتقدم، بحكم المنطق، وتصور عمق شخصية أوديب، حتى تصل إلى ذروة مذهلة عن التجربة الدرامية- عمق إنسانيته وإخلاصه المطلق للحقيقة، شجاعته، شعوره بالحرية، وتكريسه نفسه لمصلحة شعبه وعائلته. يشعر القارئ الذي يستوعب منطق الحبكة ويعيشها بطريقة «خيالية» بأنه في قبضة التشويق (Suspense)، في قبضة النزاع بين الحرية والمسؤولية، بين الكلي والجزئي، العقلاني واللاعقلاني، العدالة والظلم، الحرية والحتمية، كرامة الإنسان وقوة القدر، منذ بداية القراءة إلى سقوط أوديب في النهاية. نعم، الحبكة بسيطة وواضحة، لكنها ثرية ومعقدة بمضمونها. يمثل سوفوكليس الدراما الإنسانية في مسيرة هذه المسرحية، فهو يمثل المعاناة التي ينطوي عليها نضالنا لتحقيق ذواتنا، ويبرز الأهمية العليا للعقل والعدالة، للتكامل الأخلاقي والشجاعة والمثابرة، للمثالية والواقعية، للقوة والشفقة، للإخلاص والاحترام، للشهامة والتواضع، للحكمة والحماقة، للضعف والعظمة في الطبيعة الإنسانية. نعم، هذه الصفات وغيرها تظهر عمق إنسانيتنا وتسلط الضوء على دراما الحياة الإنسانية. لكن لم يتوقف سوفوكليس عند هذا المستوى في التمثيل (التصوير)، لأنه يقدم في هذا دراما الوجود الإنسانية في إطار ميتافيزيقي. وهو يمزج بأحداث المسرحية أصعب الأسئلة العابرة للأزمنة التي تهمنا ككائنات إنسانية: ما حدود الحرية والمسؤولية؟ هل الكائنات الإنسانية فعلا حرة؟ هل هي فعلا عاقلة؟ هل تسيطر على مصيرها؟ ما

حدود العقل؟ ما دور اللاوعي في حياتنا الواعية؟ كيف يجب أن نعيش ككائنات إنسانية؟ هل السعي وراء الحياة المثالية مبرر؟ نعم، الحبكة بسيطة وواضحة، إلا أنها تجر القارئ إلى عالمها وتجبره على الانخراط، على المستوى العاطفي والعقلي، في مجرى الحوادث والأفكار والقرارات والتحديات والدسائس والأسئلة والمفاجآت والانفجارات المدوية للانفعالات الإنسانية. كيف نفسر هذا التطور الدرامي؟ أميل إلى الاعتقاد بأن مفتاح الجواب لا يكمن في عنصر التشويق، بل في عظمة الرؤية الأخلاقية والميتافيزيقية الدينية للمسرحية، في فعلها الذي يجسد الحقيقة، ويجسد الحرية والصداقة والمحبة التي تنبثق عن هذه الرؤية. من منا لا يعشق شخصا كرس حياته لهذه المثل؟ لقد كرس أوديب حياته لهذه المثل، لكن كان تكريسه ساذجا، تقريبا أعمى. كان عليه أن يصغي إلى الأعمى تيريسياس(*) الذي لم يره إلا بعد أن فقد هو أيضا بصره. وعلى الرغم من ذلك، فما كنا لنُعجب به لو أنه امتثل لنصيحة الأعمى وتفادى مصيره المأساوي. هل يجوز لنا أن نعجب بشخص لم يكرس نفسه لمُثُله بصورة مطلقة؟ ليس بوسعي هنا مناقشة البعد المأساوي لمصير أوديب، لكني أردت تسليط الضوء على المثل المتجسدة في شخصيته، التي نجدها في العديد من الأعمال الرائعة في الثقافة اليونانية. كانت هذه الأعمال من صنع العقل اليوناني، وكانت فاعلة في حياة الشعب اليوناني. لكن على الرغم من ذلك، كانت إنسانية كلية بجوهرها، وكانت من أهم ثمار التفكير الميتافيزيقي في العصر الذهبي للثقافة اليونانية. هل هي مصادفة أنها مازالت تلاقي اهتماما عالميا شاملا؟ هل هي مصادفة أن الفن اليوناني القديم كان محركا فاعلا لعصر النهضة الأوروبية؟ هل هي مصادفة أنه على الرغم من الهجوم الذي شنته ما بعد الحداثة ضد الفن في عصرنا، لاتزال مُثُل الفن اليوناني حية في مختلف الأنماط الفنية في المرحلة المعاصرة؟[6].

السياسة: كما الحال في مجال الفن والدين، يُظهر النظام السياسي للحضارة اليونانية القديمة، بكل وضوح، الخصائص الأساسية للنظرة العالمية التي تعد أساسا لها. لقد عبر بريكليس(**) عن هذه الخاصية بكل جلاء، في «خطبة الجنازة»، قبل أن يمدح الجنود الذين فقدوا حياتهم في المعركة ضد اسبرطة في 431 قبل الميلاد،

(*) Tiresias، الأعمى البصير في مسرحية «أوديب ملكا». [المحرر].

(**) Pericles، أحد أبرز رجال الدولة وقادتها وخطبائها في العهد الذهبي لأثينا. [المحرر].

عبر عن تقديره لمؤسسة الدولة، حيث قال: «أريد أن أوضح لكم المبادئ السلوكية التي اعتمدناها في الوصول إلى هذه الدرجة من القوة، وإلى المؤسسات وطريقة الحياة التي جعلتنا إمبراطورية عظيمة»[7]. لقد كان بيريكليس على وعي تام بالعلاقة السببية بين الرؤية اليونانية للعالم وطريقة الحياة اليونانية، أي الدور الذي أدته المؤسسات الاجتماعية في تطوير الحضارة اليونانية. دعوني أركز الانتباه على المؤسسة السياسية: الحكومة. وفي الواقع، ابتدأ بريكليس مديحه بهذه المؤسسة. ما الخصائص الأساسية لهذه المؤسسة؟ الحرية- الحرية الأخلاقية والسياسية، وأساس هذه الحرية الحكم الذاتي. المجتمع المستقل، أي المجتمع الحر، يحكم ذاته بذاته. في هذا النوع من المجتمع يكون الشعب مصدر السلطة السياسية، والشعب هو الذي يحكم وليس الإرادة القاهرة، سواء كانت إرادة الطاغية أو إرادة قلة متسلطة، بل القانون، ومصدر هذا القانون إرادة الشعب. المجتمع الحر هو المجتمع الذي يحدد حياته ومصيره، الإنسان الحر هو الإنسان الذي يحدد حياته ومصيره. لكن كيف يحدد المجتمع حياته ومصيره؟ بحسب بيريكليس، فإن «الحرية» لا تعني فقط الحرية الخارجية، أي الانعتاق من الخطر أو القيود الخارجية، بل الحرية الداخلية أيضا، حرية الشعب في أن يحكم، أن يختار طريقة حياته ويعيش وفقا لحكمته. في هذا النوع من المجتمع يختار المواطن مشروع حياته ويحقق نفسه كفرد- المواطَنة الحرة هي الأساس الوحيد للمجتمع الحر. الآلية التي اختارها الأثينيون لتحقيق حريتهم هي المشاركة المباشرة في إدارة شؤون الدولة - أي شؤونهم. هم الذين شرعوا القوانين التي نظمت حياتهم. لكن الخاصية المهمة لهذه الممارسة السياسية هي أنها حولت أعضاء المجتمع إلى جماعة. الأعضاء في هذا النوع من المجتمع مواطنون لا أتباع. الجماعة أساس حياة المواطنين، وهي مصدر معتقداتهم وقيمهم، تلك القيم التي تضفي المعنى على حياتهم الأخلاقية والاجتماعية والعقلية والدينية والفنية، على حياتهم كبشر. باختصار، المواطنون يحققون مصيرهم في الدولة (Polis) ومن خلالها.

بحسب بيريكليس، الدستور هو أساس الحرية والمبدأ الأعلى للتنظيم السياسي والاجتماعي. ويمكن القول إنه أعلى تجسيد لإرادة الشعب ولرغبتهم في طريقة الحياة التي يختارونها. وتتجسد هذه الإرادة في المؤسسات التي تنظم حياتهم. حرية المجتمع تعتمد على مدى انبثاق القوانين عن إرادة الشعب. لهذا السبب الشعب في

المجتمع الحر ينتخب المسؤولين الذين يشرعون وينفذون قوانين الدولة. لكن بحسب اليونانيين، قوانين الدولة ليست السلطة العليا في الأمور التي تتعلق بالحق والباطل في إدارة شؤون الدولة. ولكي تكون القوانين عادلة يجب أن تتسق مع متطلبات الفضيلة، أو ما نسميه في الوقت الحاضر القوانين الأخلاقية أو العقلانية. «إدارة القانون»، كما يقول بريكليس «تتمركز في أيدي الأكثرية، وليس الأقلية. وعلى الرغم من أن القانون يضمن عدالة تساوي بين الجميع من دون استثناء في خلافاتهم الشخصية، فإن علينا الالتزام بمتطلبات الفضيلة، وهكذا فعندما يتميز مواطن عن الآخرين بطريقة ما، لأي سبب كان، فإنه يحتل مناصب عالية في الدولة، لا كهبة يُمنح إياها بل كمكافأة يستحقها»[8]. في الديموقراطية الحقيقية المواطن يطيع القانون ليس من شعور بالخوف بل من شعور بالاحترام. لماذا لا أحترم القانون الذي ينبثق من إرادتي؟ أليست الطاعة لقانوني أنا، عندما يكون عقلانيا ومتسقا مع القانون الأخلاقي، جوهر حرية إرادتي؟ كان بيريكليس فخورا بهذه الخاصة للديموقراطية الأثينية: «على المستوى الخاص نحن أحرار، وعلى المستوى العام نقوم بواجباتنا بشعور من الاحترام. نتجنب الأفعال الباطلة لأننا نحترم السلطة القانونية، وبخاصة القوانين التي تحمي المتضررين، وكذلك تلك القوانين غير المكتوبة التي تجلب على المخالف السخط العام»[9]. القانون الأخلاقي الأعلى هو الذي يحدد جوهر العدالة. صحيح أن القانون هو مقياس العدالة، لكن ما الذي يضفي على القانون صفة العدالة في الإطار الاجتماعي؟ وفقا للأثينيين، وأيضا وفقا لأفلاطون وأرسطو، يكون القانون عادلا عندما يخدم مصالح الشعب أو الجماعة، وليس مجرد مصالح الأقلية أو مصالح الحاكم. علينا ألا ننسى أن المجتمع كائن عضوي. هل يمكن للكائن العضوي أن يكون سليما إذا كان عضو فيه مريضا؟ أليست الجماعة كائنا عضويا؟ فكيف يمكن لها، بالمثل، أن تكون إذا أهملت المعوزين والمرضى، أو إذا أهملت التعليم والفن والتجارة والاحتياجات المادية للشعب، أو إذا لم توفر الاحتياجات الحياتية بالتساوي لجميع أعضائه، في سعيهم لتحقيق أنفسهم كأفراد؟ هل بإمكان الجماعة أن تكون عادلة إذا أهملت الكرامة الإنسانية؟ كلا، ولكن هل يمكن للمجتمع أن يحكم بصورة عادلة عندما يطبق القانون حرفيا فقط؟ نعم، فإحدى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم عند اليوناني القديم هي أن غاية الدولة كنظام، كمنظومة للمؤسسات الاجتماعية، هي خلق وتعزيز شروط

المجتمع العادل. صاغ هذه القاعدة، بكل وضوح، قادة مثل بيريكليس وبيسستراتوس وسولون وكليستنيس(*) وفلاسفة ومسرحيون في العصر الذهبي لليونان القديمة بين القرنين الرابع والسادس قبل الميلاد. ولا أزعم أن هذه الرؤية المثالية تحققت في أثينا والدول الأخرى، وهي لم تتحقق، لأن اليونانيين لم يكونوا، جميعا، أحرارا بالمعنى الذي شرحته منذ لحظات، حيث لم يتمتع النساء والعبيد والأجانب بحق المشاركة في العملية السياسية. أضف إلى ذلك أن العديد من الناس عانوا الفقر والعنصرية والعزلة السياسية. الأصح أن نقول بأن الحرية كانت مثالا يونانيا، وكان هذا المثال عنصرا جوهريا في الرؤية اليونانية للعالم. علينا أن نتذكر دائما أن المثل أهداف نسعى من أجلها. والمهم هو ما إذا كانت هذه الأهداف جزءا من حياة الفرد أو الجماعة كطموحات، وما إذا كانت تؤدي دورا فاعلا في حياتهم[10].

4 - تحولات النموذج الأخلاقي في الثقافة الهلنية

أحد العناصر المهمة التي حاولت أن أوضحها هو أن تحول مؤسسة أو أكثر في ثقافة الجماعة ينتج تحولا في المؤسسات الأخرى للثقافة، أي في الثقافة ككل. قد يبدأ هذا التحول بسبب تغير راديكالي مفاجئ، أو انهيار مفاجئ، أو تطور بطيء لإحدى المؤسسات؛ لكن عاجلا أو آجلا سوف تتغير بقية المؤسسات وفقا لمنطق التغير الذي طرأ على المؤسسة الأولى. وعادة ما يشير التغير الراديكالي الذي يطرأ على مؤسسة رئيسية إلى تغير، وإن يكن تدريجيا، في رؤية تلك الثقافة ككل للعالم، وأيضا في الموارد المتوافرة لها في ذلك الحين. وبكلمات أخرى، سوف يكون التغير شاملا، وإذا استعملنا تعبيرا للفيلسوف نيتشه، فسوف يعني تغير معنى القيم (transvaluation) في مفهوم الجماعة تغير القيم فيما تعده الجماعة مهما في مختلف مجالات الحياة: الدينية والخلقية والسياسية والاقتصادية والتربوية والفنية والاجتماعية.

5 - الانتقال إلى نموذج الثقافة الهلنستي

دعونا الآن نرى كيف تحولت هوية الثقافة اليونانية إلى الثقافة الهلنستية. فيما يلي سوف أسلط الضوء على دينامية هذا التحول، وبخاصة على العناصر التي أدت

(*) Cleisthenes، أحد نبلاء أثينا. أسهم في إدخال تعديلات مهمة على الدستور وسَّعت من صلاحيات الشعب. [المحرر].

دورا حاسما في تغيير المؤسسات، ومن ثم في تغيير هوية الثقافة اليونانية. هدفي النهائي هو أن أبرهن على صدق القضية التي تقول إن تغيرا في رؤية العالم في ثقافة ما سوف يؤدي إلى تغير في أنماط السلوك النموذجية لتلك الثقافة. هذه المناقشة للتحول التدريجي للثقافة اليونانية من هويتها الهلنية إلى هويتها الهلنستية سوف تلقي ضوءا كاشفا على هذه القضية. وعندما أنتهي من تحليلي لهذه القضية سأناقش عملية تحول نموذج معين إلى نموذج آخر- إلى رؤية أخلاقية جديدة. تنبع دينامية التحول هذه من نوعية التحول الذي طرأ على الرؤية الهلنية للعالم. أي تغيير في القيم والمعتقدات، التي تشكل بنية رؤية العالم، سيؤدي إلى تحول في رؤيتها الأخلاقية، أي في رؤيتها للخير الأسمى.

سوف أبدأ بلمحة تاريخية، وبحثية، على المرحلة الأخيرة من العصر الذهبي اليوناني. انهارت إمبراطوريتان في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، الأولى فلسفية، والثانية سياسية. شيد الأولى أفلاطون وأرسطو، وشيدت الثانية أثينا وإسبرطة. انهارت الأولى بوفاة أرسطو في العام 322 قبل الميلاد، والثانية عندما تغلب الملك فيليب المقدوني على جيوش طيبة(*) وأثينا في 338 قبل الميلاد. الأولى سجلت نهاية التأمل الميتافيزيقي الذي دام من القرن السابع إلى القرن الرابع قبل الميلاد، والثانية سجلت نهاية الدولة- المدينة في اليونان. دشن هذا الانهيار المزدوج عملية انحطاط الثقافة الهلنية التي احتفلت بأعلى لحظاتها في عهد بيريكليس وسقراط وفيدياس وسوفوكليس ودامت حتى موت أرسطو والإسكندر الأكبر، ومهد هذا الانهيار لبروز مقدونيا كأعظم قوة سياسية في العالم اليوناني، خاصة عندما تخلى ابن فيليب، الإسكندر الأكبر، عن الدولة- المدينة (polis) لمصلحة الكيان المتعدد الأعراق (cosmopolis). وقد بدأ تحقيق هذا الهدف بتوسيع حدود مقدونيا شرقا إلى نهر الهندوس في الهند، وشمالا إلى أفغانستان، وجنوبا إلى مصر وشمال أفريقيا. كان هدفه بسط سلطته ونشر الثقافة اليونانية في الأراضي التي احتلها. كان يؤمن، مثل أستاذه أرسطو، بتفوق الثقافة اليونانية وفي الواقع، فقد زرع بذور هذه الثقافة في الأراضي التي سيطر عليها. وعلى عكس أي فاتح من قبله،

(*) Thebes، مدينة في وسط اليونان، لها دور مهم في الأساطير. [المحرر].

جلب معه حاشية كبيرة من العلماء والمختصين بالرياضيات والمعماريين والنحاتين والفلاسفة والخبراء في الحياة الاجتماعية للبلدان التي احتلها. يمكن اعتبار هؤلاء المفكرين، الذين كانوا الحافز الأول لنهوض وتطور وانتشار الثقافة الهلنية، سفراء ثقافة، غير أن الإسكندر لم يعش ليشهد ثمار أعماله لأنه مات في بابل بعد عشر سنوات من بدء حملته العسكرية. لم يترك وريثا، لأنه، لا هو ولا غيره، توقع موته المبكر. وعلاوة على ذلك، لم يكن أحد من ضباطه مؤهلا لخلافته، لأنهم افتقروا إلى رؤيته ومثاليته وذكائه العسكري وحماسه ومهاراته القيادية، غير أنهم نجحوا في تقسيم الإمبراطورية إلى خمس ممالك: فارس وبرغامون وسورية ومصر ومقدونيا. معروف أن قهر شعب أسهل من حكمه، خاصة عندما يمتلك الشعب ثقافة مغايرة. فكيف تيسر لملوك اليونانيين حكم شعوب مغايرة لهم في كل شيء: اقتصاديا ودينيا وسياسيا واجتماعية وأخلاقيا وتاريخيا؟ كيف أمكنهم أن يحكموا هذه الشعوب إذا لم يكونوا قد استطاعوا التواصل معها؟ وكيف يمكن التواصل مع هذه الشعوب إن لم ينطقوا بلسانها، ثقافيا ولغويا؟ على عكس الحكام الإمبراطوريين في سورية وبلاد النهرين ومصر وآسيا الصغرى وبلاد فارس، لم يكن الهدف من الحملة التوسعية التي قام بها الإسكندر استعباد الشعوب التي تغلب عليها بل حكمها. وهدفه كان سيادة السلطة والثقافة اليونانية. هدفه كان خلق نظام عالمي جديد بصورة الثقافة اليونانية. والملوك الذين خلفوه نفذوا السياسة ذاتها. برزت هذا الحقيقة بعد موت الإسكندر، لأن هدف الملوك الجدد لم يكن إنشاء سلطة إمبراطورية مركزية على الشعوب التي يحكمونها كما كانت الحال في الإمبراطوريات السابقة، وكما أصبح في معظم الإمبراطوريات فيما بعد.

على أي حال، كانت الثقافات المختلفة في آسيا الصغرى وسورية وفارس راقية ومتقدمة. ربما كان بالإمكان تغيير الجوانب المادية من حياتهم نسبيا ولفترة زمنية قصيرة، حتى إن كانت هذه مهمة صعبة، أما تغيير روحهم الثقافية، أو بكلمات أخرى، مؤسساتهم وتقاليدهم، المكتوبة وغير المكتوبة، بسرعة، فأمر آخر! كان الملوك الجدد على وعي تام بأن التعاون مع أتباعهم الجدد شرط ضروري للبقاء في الحكم. ومارسوا هذا التعاون بالتسامح الثقافي والانفتاح على تقاليدهم، على الأقل إلى حد معقول. مارسوا فن المساومة. تعلموا كيف يقتبسون ويتلقون، وليس

فقط كيف يعطون. لكن على الرغم من أن هذه السياسة كانت عقلانية، وإلى حد ما عملية، فإنها لم تكن سهلة التطبيق، وإن بقيت أفضل سياسة في تلك الظروف. لاقوا الكثير من الصعوبات، مثلا كانت الأرستقراطية اليونانية، مثلا، معزولة عنصريا، خاصة في مصر، عن السكان الأصليين. احتفظوا بتقاليدهم وممارساتهم وحاولوا قدر الإمكان أن يكونوا أوفياء لطرقهم اليونانية. أسسوا أنظمة إدارية يونانية في مختلف الممالك التي أخضعوها. اللغة اليونانية كانت لغة الدولة والتعليم، غير أن هذه الحال لم تدم طويلا، فخلال قرن واحد هاجر عدد هائل من التجار والمعلمين والفلاسفة والفنانين والعلماء والمزارعين والجنود والمغامرين اليونانيين إلى المدن الرئيسية في الممالك الخمس. لم يترددوا في العمل والتزاوج والعيش مع السكان الأصليين. ولم يترددوا في العيش وتحقيق مصيرهم هناك. هذا الانفتاح والاختلاط ساعدا على بروز رؤية ثقافية جديدة.

اقتبس اليونانيون العديد من تقاليد وأفكار وسلوكيات وممارسات المجتمعات الجديدة التي سيطروا عليها. غير أنهم، في الوقت نفسه نقلوا معتقداتهم وتقاليدهم حيثما حلوا. في أقل من مائة سنة انتشرت الفنون واللغة والفلسفة والعلم والقوانين اليونانية في الممالك الجديدة. وبهذه الطريقة جرت عملية من التفاعل الثقافي، وناتج هذه العملية كان انبثاق ثقافة جديدة: الثقافة الهلنستية. دخلت كلمة «هلنستي» قاموس اللغة على يد دوين (Doyen)، أحد المؤرخين في القرن التاسع عشر. تشير هذه الكلمة إلى اندماج الثقافة الهلنية (اليونانية) مع ثقافات الشرق الأدنى: سورية، فارس، برغامون، مصر وشمال أفريقيا. وعلى الرغم من أن جميع الثقافات التي ازدهرت في هذه الممالك كانت مختلفة بعضها عن بعض، وبقيت مختلفة، كانت جميعها هلنستية، لأن كل واحدة منها جسدت خصائص أساسية من الثقافة الهلنية. على سبيل المثال، على الرغم من أن توجه الثقافة المصرية كان «يونانيا» فإنها ظلت مختلفة عن الثقافات السلوقية والفارسية والمقدونية والبرغامونية، على الرغم من أن جميع هذه الثقافات تميزت بالتوجه اليوناني. لم يكن هذا التغير مصادفة أو قصدا بل ضرورة تاريخية. الرغبات والآمال والمعتقدات والمثل الإنسانية لا تسقط من السماء، بل تنبثق عن ظروف الشعب الوجودية، عن نوع التجارب التي يمرون بها في تلك الحقبة الزمنية. أليس من المعقول أن نتوقع تغيرا في رغبات وآمال ومعتقدات ومثل

الشعب عندما تتغير بنية هذا النوع من التجارب؟ عندما تتغير طبيعة أهم مؤسسة، المؤسسة السياسية، التي تشمل وتغذي وتحمي بقية المؤسسات، حيث المواطنون يكتسبون الأبعاد الأخلاقية والعقلية والدينية والسياسية والاجتماعية لشعبهم؟ نعم، عندما تتغير هذه المؤسسة أليس من المعقول أن يحدث تغير مماثل في المؤسسات الأخرى؟ هذا ما حدث عندما تمزقت الدولة- المدينة (polis) اليونانية كوحدة سياسية وثقافية، وأصبحت جزءا من الوحدة السياسية العالمية (cosmopolis) الجديدة. أعتقد أنه عندما تنهار أهم مؤسسة، المؤسسة السياسية، فإن المؤسسات الأخرى سوف تتأثر بحكم الضرورة. وبمرور الزمن ستتغير هويتها.

حجم وسرعة هذا التغير سوف يتقرران وفقا لمنطق وطبيعة التغير اللذين يطرآن على المؤسسة السياسية، لأن هذه المؤسسة تحدد، بطبيعتها، أطر وأنواع وتوجهات وإمكانات التغير الذي يحدث في المؤسسات الأخرى. مثلا، على الرغم من أن البطالمة كجماعة وثقافة ظلوا معزولين، فإنهم لم يتيسر لهم أن يحكموا مصر من دون أن يتخذوا، على الأقل، بعضا من آلهتهم وتقاليدهم وممارساتهم الدينية. ومرة أخرى، وفي اتجاه مناقض لتوجهاتهم الهلنية، اقتبس الملوك البطالمة ألقابا دينية جديدة، مثل «المُخَلّص» (Soter) وتزوجوا أخواتهم، ومارسوا عبادات طائفية، وأضفوا على أنفسهم ما يشبه القداسة (تقليد ابتدأه الإسكندر الأكبر)، وارتبطوا ببعض الآلهة. علاوة على ذلك، ابتدعوا آلهة جديدة مثل سيرابيس (Serapis) وهو عبارة عن مزيج من أوزيريس (Osiris) وآبيس (Apis) من جهة، وصفات معينة لزيوس وديونيسيوس، من جهة أخرى. والشيء الغريب هو أن طائفة سيرابيس انتقلت إلى اليونان وعبدوه هناك كبقية الآلهة، وأصبحت ديلوس (Delos) مقره الرئيسي. بعض المعابد اليونانية بقيت إلى يومنا هذا كآثار تذكارية شامخة وشاهدة على الثقافة الهلنية والتي شيدت تكريما للإلهين هوروس (horros)، وإدفو (Edfu). أضف إلى ذلك أن زوجة وأخت بطليموس، أناتي، اتخذت إيزيس إلهة نصيرة لها. وانتقلت هذه الإلهة إلى اليونان وعبدها الناس هناك كإلهة معترف بها. وحدثت تغيرات مماثلة في الممالك الأخرى. على سبيل المثال، كوسيلة لتثبيت حكمه في مقدونيا وآسيا الصغرى، ولكي يزداد نفوذه في فارس ويقنع الشعب بأنه القوة المطلقة، قدم ديميتريوس بن انتيغونس نفسه ككائن إلهي، وكسليل للآلهة، كما

كان يفعل بقية الملوك في مصر وسورية ومقدونيا. كان يخاطبه الشعب الأثيني على النحو التالي: «سلاما يابن بوسيدون العظيم، وأفروديت. الآلهة الأخرى إما أنها بعيدة عنا أو هي بلا آذان أو لا وجود لها أو لا تكترث لنا أبدا، أما أنت فنراك كلي الحضور. لا في الكلمات ولا في الأحجار، بل في الحقيقة، لهذا نتوسل إليك»[11]. هل توجد طريقة أفضل من هذه لدولة- مدينة متمرسة سياسيا لكي تكسب حماية وعطف ملك استبدادي؟

وعلى الرغم من هذا النمط وأنماط شبيهة من ممارسة النفوذ، فإن الشعوب اليونانية احتفظت بنفوذها وغالبا بمركزيتها في حياة الشعوب الهلنية والهلنستية. لقد شيدوا المعابد تكريما لزيوس وأفروديت وديونيسيوس وأبولو في جميع أنحاء الممالك. لكن معناها ومغزاها الأخلاقي والديني والميتافيزيقي تغير جذريا. وأعتقد أن هذا التغير حتمي، لأن البيئة الثقافية والمادية لهذه المعابد والآلهة بذاتها لم تكن يونانية بصورة صافية، فبيئة الدولة- المدينة (polis) اندثرت وحلت محلها بيئة الكوزموبوليس (الدولة العالمية). لقد كانت ابنة الإلهة تيكه (Tyche) إلهة المصادفة، أو الحظ، شعبية في جميع أنحاء الممالك الهلنستية، لكن هويتها اليونانية بحكم الضرورة تغيرت وفقا لمشاعر ومعتقدات المجتمع المتعدد الثقافات، وأصبحت إلهة القدر، أي ليس فقط إلهة الحظ بل إلهة المآسي أيضا. وهكذا غادرت موطنها جبل الأوليمب وتحولت إلى قوة شفافة تحرك جميع التحولات والتغيرات في الظواهر المادية. الطبيعة أصبحت موطنها الجديد.

دعونا الآن نطلع على مؤسسة هلنستية أخرى، الفن. ولنركز انتباهنا على فن النحت، لأنه، برأيي، يبين بوضوح كيف تغير الفن بمنهجه ومواضيعه ودوره في المجتمع، وبخاصة كيف انعكس هذا التغير في المعتقدات والقيم التي انبثقت عن الثقافة العالمية. خصائص المثالية والبساطة والتوازن التي ميزت الفن الهليني تراجعت، وبرز وعي جديد واهتمامات فنية جديدة. واكتسب الفنان حرية إبداعية لم يعرفها من قبل، فلم يعد يتقيد باختيار موضوعه الذي كان يقتصر على تمثيل شخصيات ومشاهد معينة، بل اعتبر عالم الحياة الإنسانية برمته، وأيضا عالم الطبيعة، مصدرا للإلهام الإبداعي. بهذه الخطوة انتقل الفنان من النزعة المثالية إلى النزعة الواقعية. كرم شخصيات كالعلماء والفلاسفة والسياسيين وآلهة معينة

بصنع تماثيل جميلة لهم، وعرضها في أماكن خاصة وعامة. وكان هدفه مزدوجا: التعبير عن الاحترام للشخصيات المرموقة في المجتمع، والتربية الأخلاقية. مثلا، تحت تمثال زينون(*) نقرأ: «لأنه علم الفضيلة والعفة للشباب، ولحياته التي عاشها كنظام متكامل». ولم تكن اهتمامات الفنان في ميدان الحياة العملية مقتصرة على أشخاص كسقراط وأبيقور وإبكتيتوس وديموسثنس(**) أو على قادة ومثقفين، بل شملت مجالات أخرى في الحياة الاجتماعية. وقدم النحاتون طيفا واسعا من الناس: رياضيين وصيادي سمك وأطفالا ومسنين، نساء ورجالا، بغض النظر عما إذا كانوا أغنياء أو فقراء أو مثقفين أو أقوياء أو ضعفاء. الشيء الذي لفت نظر الفنان هو سيل الحياة الواقعية، الحياة على أرض الواقع، ليس فقط على المستوى الاجتماعي، بل على المستويين الروحي والنفسي أيضا. لم يتقيد خيال الفنانين بأي جانب من السلوك الإنساني، بما في ذلك السلوك الجنسي. بقيت بعض تماثيلهم إلى يومنا هذا، وهي موجودة في عدة مناطق في الشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا الشمالية، وبالتالي صاحب التغير في موضوع العمل الفني تغير في الرؤية والأسلوب الفني. سعى الفنانون الهلنستيون إلى أن يعبروا بتماثيلهم عن الحياة الباطنية لمختلف أنواع البشر، في الساحات العامة والأروقة السياسية والمعابد والمدارس والمنازل وفي الطبيعة. ركزوا انتباههم على الحياة الباطنية وحاولوا التعبير عن جوهر وقيمة هذه الحياة بصورة ذات ثلاثة أبعاد. تحول الرخام إلى جسد إنساني، إلى تعبير عن الحزن والمحبة والعزلة والمأساة والتفكير. وتحول أيضا إلى إيماءات وحركات حية. لم يتقيدوا بقواعد الانسجام والرياضيات كما فعل الفنانون الهلنيون. منطق النفس الإنسانية، أو منطق الحياة الإنسانية، حل محل منطق الرياضيات العادي. استطاعوا تطويع الوسيط التعبيري لمنطق التعبير. دعونا نُلقِ نظرة نقدية على تمثال هيرمس(***) (Hermes) لبراكستليس (Praxiteles) الذي يمثل ذروة تطور فن النحت في العصر الكلاسيكي، ونقارنه بتمثال أبوكسيومينوس (apoxyomenos)

(*) Zeno، فيلسوف ومعلم يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد. [المحرر].

(**) Epictetus، فيلسوف رواقي توفي في القرن الثاني قبل الميلاد؛ وDemosthenes، رجل دولة وخطيب أثيني من القرن الرابع قبل الميلاد. [المحرر].

(***) Hermes، رسول الآلهة، رب المسافرين والتجار واللصوص عند اليونانيين. [المحرر].

الذي يعود إلى الفترة الأولى من العصر الهليني. على الرغم من أن هيرمس نموذج من التوازن والأناقة، فإن الفرد بكل سهولة يلاحظ أنه معدوم الحيوية- التمثال يعطينا الانطباع بأنه جزء من اللوح الرخامي الذي استعمله الفنان في تشكيله، كأنه محبوس في صندوق داخل هذا اللوح. التمثال بحد ذاته جميل وحيوي. هذا صحيح، لكن لا نستطيع إدراك هاتين الصفتين إلا إذا وقفنا لننظر إليه من زاوية معينة. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أنه جميل كشكل مادي وبإمكاننا تقديره جماليا على أكمل وجه، فإنه لا يخاطبنا ولا يثيرنا عاطفيا. حياته الباطنية تبقى محجوبة وراء سطح التمثال، وفي المقابل نجد أبوكسيومينوس رفيعا ومرنا ومتحررا. ذراعاه وركبته اليمنى دينامية ونشيطة. التمثال ككل موجود في الفضاء الطلق، ولا يخضع لقواعد رياضية وفيزيائية وتوازنية. نرى هذه الخاصية في تماثيل عديدة متطورة إلى درجة أعلى في أعمال مثل «نايكي من ساموثراكي» و«امرأة السوق» «أفروديت»[*]. في هذه الأعمال وأعمال أخرى لاحقة نلاحظ محاولة رائعة في التصوير التعبيري، في التعبير عن الحياة الباطنية والخارجية للموضوع المصور. لقد نجح فنان النحت الهلنستي في دمج الصفات الإنسانية مع الرخام.

على عكس نحاتي العصر الكلاسيكي الذين أعطوا مواضيعهم شكلا مثاليا، وبغض النظر عما إذا كانت منحوتاتهم تصور فلاسفة أو سياسيين أو آلهة أو مواطنين مرموقين، مثّل النحاتون الهلنستيون الكائنات الإنسانية كما كانوا يعيشون ويفهمون حياتهم على أرض الواقع. وأرادوا أن تنبض هذه الحياة في عروق تماثيلهم. لهذا السبب حاولوا تحويل مادتهم النحتية إلى صور حية. امرأة السوق، الموجودة الآن في متحف نيويورك، ليست تمثيلا مجردا لنوع من النساء بل لامرأة معينة (جزئية، خاصة)، لحياة إنسانية معينة. إنها تمثال لامرأة واحدة حية، بإمكانك أن تلتقيها في الشارع، أو في الساحات العامة، امرأة يمكن لك أن تتفاعل معها وتعرفها وتتحسسها وتحاورها بهدوء. الثوب الذي ترتديه والسلة التي تحملها وشعرها الذي تحجبه قبعة مجعدة وثنايا ثوبها الفضفاض وثدياها اللذان يعبران عن نبل المرأة وعمق

(*) The Nike of Samothrace أو تمثال النصر المجنح، منحوتة رخامية رومانية لسيدة من البلاط في طريقها لمهرجان ديونيسوس، على الأرجح؛ وAphrodite تمثال رخامي لربة العشق والجمال واللذة والتناسل اليونانية أفروديت. [المحرر].

التعبير الذي يشع من وجهها الإنساني – كل هذه التفاصيل وغيرها تنقل لنا قصة إنسان فرد. يتردد نبض هذه الحياة في التمثال ككل. لا نتفاعل مع هذه اللوحة الرخامية كرخام، بل كأيقونة حية. نشعر بثقل الزمن في إيماءة كل عضو في جسدها، في عينيها، في طريقة انحناء جسدها، في طريقة حملها للسلة، في عظام جسدها البارزة، في استسلام ركبتيها لثقل جسدها أو ربما لثقل حياتها، في طريقة مشيتها بعزم، وفي الحرمان الذي يشع من منظرها. وفي هذا التمثال، وفي جميع الأعمال النحتية لهذا العصر، انتقلت نظرة النحات من عالم الآلهة وعالم الفلاسفة والشعراء إلى عالم الواقع. عالم مواطن الدولة اليونانية تراجع أمام عالم المواطن الهلنستي، فلم يعد قَطٌّ مصير المواطن مربوطا بمصير الجماعة، بل بإرادته، أو بالأحرى بمصير الجماعة في الدولة العالمية الجديدة. هل يا ترى «امرأة السوق» تجسد، كبقية الأعمال الفنية، هذه الحالة الوجودية؟[12]

6 - النظرة الأخلاقية الهلنستية

سوف أبدأ بنظرة عامة على المشهد السياسي. أولى ضحايا استيلاء الإسكندر الكبير على الدول اليونانية والفارسية والسورية والمصرية والبرغامونية كانت الدولة- المدينة اليونانية (polis) كوحدة سياسية ثقافية. السلطة السياسية التي تمركزت في أثينا وإسبرطة ولاريسا وطيبة (أثينا) انتقلت إلى الممالك الجديدة، وفيما بعد إلى روما. بإمكاننا القول إن إقصاء أرسطو عن بلاط الإسكندر مثل، يصور رمزيا إقصاء مثال الديموقراطية، ومعه مثال استقلال الدولة- المدينة، في العالم الهليني. لكن سرعان ما بدأ هذا الطرد تطورا جديا لا يمكن الانقلاب عليه؛ بدأ عملية تحول في نسيخ الثقافة. أولا، المواطنون في الدولة- المدينة (Polis) فقدوا حريتهم السياسية، فقدوا سلطتهم على القانون الذي كان يحكمهم. عوضا عن كونهم مواطنين أي أعضاء فاعلين ومنتجين في الدولة، أصبحوا رعايا، من دون إرادة أو طموح سياسي. والحكومة الجديدة التي كانت تدير حياتهم أو حياة الجماعة لم تكن تستشيرهم في إدارة حياتهم، وفي الواقع لم تمثل مصالحهم – أُبْعدوا عن العملية السياسية، وأبعدوا، بالتالي، عن أداء أي دور في تقرير مصيرهم. على أي حال، عندما خسروا حريتهم كمواطنين خسروا أيضا حسهم بالجماعة، أي شعورهم بالتعاضد مع «المواطنين»

الآخرين، لأن أساس هذا التعاضد، وأعني ذلك المشاركة في العملية السياسية، سُلِب منهم. وبدلا من أن يكونوا مجتمعا قائما بذاته، أصبحت الدولة- المدينة اليونانية جزءا من كلٍّ أكبر. والقوانين التي كانت تعبر عن مصالح ومساهمات وطموحات الدولة- المدينة حلت محلها قوانين أجنبية.

لكن انهيار الدولة- المدينة اليونانية أدى، بحكم الضرورة، إلى تهميش المعتقدات والقيم التي كانت أساس وحدة الثقافة اليونانية لمدة أربعة قرون. بيد أن هذه المعتقدات والقيم فقدت معناها بالنسبة إلى المواطن، ومع مرور الزمن فقد المواطن ثقته بها. على أي حال، كان هذا الانهيار بمنزلة انهيار للأساس الأخلاقي للدولة، الذي كان الحجر الأساس للفلسفة الاجتماعية لدى أفلاطون وأرسطو. وبحسب هذين الفيلسوفين، فأي نظام سياسي غير مؤسس على مبادئ أخلاقية هو نظام مفلس، لأنه لا يعزز الخير العام، وأي نظام سياسي لا يؤدي إلى نظام يرتكز على أساس أخلاقي سيكون أيضا نظاما مفلسا، لأنه لا يكترث لمصالح الشعب. الهدف الأسمى لكل من الأخلاق والسياسة هو تحسين الحياة الإنسانية. لا نستطيع فصل القانون السياسي عن القانون الأخلاقي. لكن عندما حصل هذا الانفصال بعد انهيار الدولة- المدينة كجماعة، فقد المجتمع اليوناني تلاحمه وحيويته الثقافية، لأنه فقد الغراء الذي كان سبب هذا التلاحم، أي المعتقدات والقيم التي شكلت نسيج رؤيته للعالم. أدى هذ الفقدان إلى تشظي الدولة داخليا، والعالم اليوناني خارجيا، كما أشرت سابقا. رحل المواطنون اليونانيون، الذين عاشوا محتمين بعالم متماسك سياسيا وثقافيا استمدوا هويتهم منه، إلى عالم مفتوح سياسيا وثقافيا. كان هذا الرحيل مصدرا عميقا للشعور بالعزلة، نفسيا وروحيا. في حالة كهذه، إلى أين يمكن لليونانيين الجدد أن يرحلوا بمساعدة بيئة جديدة؟ كان أمامهم خياران: إما أن يستمروا بحياتهم كما كانت، وإما أن يشيدوا حياة جديدة. لم يكن الاختيار الأول في متناول اليد، لأن الدولة دُمِّرت بالفعل؛ وبقي أمامهم الاختيار الثاني فقط. العزلة لا تطاق، خاصة بالنسبة إلى اليونانيين الذين كان عقلهم ينبوع إبداع وحياة خلاقة، تمور فيه روح المغامرة. وفي الواقع، فقد أخلصوا إلى هذه الروح وباشروا مغامرة جديدة. وكانت المرحلة التي باشروا بها في مغامرتهم الجديدة خارجية، وليست باطنية نحو الذات الداخلية. لم يمكنهم تحقيق المعنى الذي كانوا ينشدونه في داخل الدولة ولا في خارجها بعالم

الإسكندر الأكبر وخلفائه، أولا لأن هذا العالم كان أجنبيا، تماما، كما أصبحت الدولة اليونانية بيئة أجنبية بالنسبة إليهم. العالم الذي اكتشفوه في هذه الرحلة كان عالم «الفردية» (individualism): عالم الكائن الإنساني كفرد. اكتشفوا قدرات جديدة ومصادر معنى جديدة. اكتشفوا الإمكانية الإنسانية بحد ذاتها. في الماضي كانت الدولة- المدينة ترسم حدود التفكير والشعور والفعل، وكان مصيرهم مطمورا داخل مصير الجماعة. أما الآن فقد أصبحوا مصدر مصيرهم. في الدولة- المدينة كانت الجماعة تفكر وتشعر وتفعل من خلالهم، أما الآن فقد انطلقوا بالتفكير والشعور والفعل من ذاتهم. اكتشفوا أن الفرد عالم– عالم إنساني، عالم يتشكل من أفكار ومعتقدات ومشاعر ورغبات وآمال وأفراح وإحباطات وتحديات ومصالح وأمانيّ وأحاسيس سلبية وإيجابية وعواطف ومزاج ومشاكل وحاجيات، وبالأهمية نفسها اكتشفوا أن الفرد هو الذات التي تترأس هذه الحياة. القيام بهذه الوظيفة – الترؤس– هو جوهر الفردية. إذن، الفرد كائن إنساني يحدد ذاته. استمد اليونانيون مادة عالمهم وإلهامهم في بناء هذا العالم من الروح الثقافية التي بقيت حية في نفوسهم، ومن الموارد الثقافية والمادية الجديدة التي اكتشفوها حولهم في العالم الجديد، والتي لم يدركوها في الماضي لأن عقولهم كانت تفكر وتشعر بلغة ثقافتهم السابقة، ولأنهم كانوا يعيشون وفقا لمعتقدات ومعايير وقيم وقوانين كانوا يعتقدون أنها صحيحة. ولكن في هذا العالم الجديد لم يفكروا أو يشعروا أو يعيشوا بلغة الثقافة اليونانية، بل من منظور الدولة العالمية. عالم الثقافة الهلنستية أصبح عالمهم الجديد.

غير أن انهيار المؤسسة السياسية للدولة- المدينة اليونانية لم يكن سوى البداية. وتدريجيا، لقيت، المؤسسات الأخرى الدينية والفلسفية والفنية والاقتصادية والاجتماعية حتفها، وكان بروز الثقافة الهلنستية نتيجة هذا الانهيار. تأسست هذه الثقافة على نظام عالم جديد. حلت محل خصائص الإنسانية والميتافيزيقية والغائية والولع بالحرية، التي ميزت نظام عالم الثقافة الهلنية، خصائص جديدة: الفردية والعالمية والواقعية. التوجه الديني والإنساني للثقافة الهلنية تلبَّس بالثقافة الجديدة، غير أنه اكتسب معنى جديدا. الثقافتان تميزتا برؤية إنسانية، واعتنقتا مبدأ بروتاغوراس «الإنسان هو المقياس». لكن في الثقافة الهلنية كلمة «إنسان» كانت تعني الإنسان اليوناني، بغض النظر عما إذا أشارت إلى الإنسان الفرد أو إلى

الإنسان الكلي، لأن الشعب الهلني كان يفكر بلغة اليونانيين، لأن الثقافة اليونانية كانت محور حياتهم. لكن في الثقافة الهلنستية اكتسبت كلمة «إنسان» معنى جديدا. «الفرد» هو الكائن الإنساني بوصفه إنسانا. لم يكن الإنسان الهلنستي يوناني الثقافة فقط بل كان إنسانيا وعالميا برؤيته للعالم والحياة الإنسانية أيضا. الحائط الذي كان يفصل اليوناني عن غير اليوناني انهار بانهيار الدولة اليونانية. وكما أشرت سابقا، بدأ اليوناني يفكر ويشعر ويسلك بطريقة جديدة- الطريقة الإنسانية. وانعكست هذه الطريقة بالفن والدين والأخلاق والاقتصاد والحياة الاجتماعية الهلنستية. وبالتالي، نعم، لم يتراجع الدين بدوره المركزي في حياة الثقافة الجديدة، لكن الآلهة التي عبدها الإنسان الهلنستي وطريقة عبادته لها اختلفتا عن تلك التي مجدتها أعمال هوميروس وهزيود، وأصبحت تجسد النظرة والحس الديني لمختلف شعوب الإمبراطورية الجديدة. تشكلت الآلهة الجديدة على صورة «الإنسان» الهلنستي. هذه هي الصورة التي نجدها في الممالك الخمس، وفيما بعد في الإمبراطورية الرومانية.

الرؤية الهلنية للخير: بالنظر إلى التغيرات الثقافية التي شهدها القرن الثالث قبل الميلاد، دعونا الآن نسأل: ما مثال أو تصور الحياة الصالحة في العصر الهلني؟ ما العلاقة بين هذا التصور والرؤية الهلنية للعالم؟ كيف تغير هذا التصور في العصر الهلنستي؟ أولا، من المعقول القول بأن فكرة «الخير» التي نجدها في الثقافة الهلنية انبثقت عن الرؤية اليونانية للعالم، بمعنى أن البصيرة الأساسية التي أسست هذ التصور انبعثت من المعتقدات والقيم الاساسية للرؤية اليونانية للعالم، من فهمهم لمعنى الحياة الإنسانية ومصيرها. بكلمات أخرى، الرؤية اليونانية للعالم، التي كانت أساس الثقافة اليونانية، شكلت التربة الخاصة التي غذت تدريجيا بناء رؤية الحياة الإنسانية: فهم المواطنين للعالم ومكانتهم فيه حدد، إلى درجة بعيدة، تصورهم للخير. والآن سوف أشرح هذه القضية بالتفصيل.

سواء في أعمال أفلاطون أو أرسطو، أو في أعمال كتاب المسرح، أو في أفعال رجال السياسة أو في نمط حياة الناس، كان تفهم اليونانيين للخير بلغة الفضيلة. الشعب الصالح (الخيِّر) هو الشعب الفاضل، والشعب الفاضل هو الشعب الذي يسلك وفقا لفضائل اليونانيين. غير أن الفضيلة أساس السعادة. إذن، يكون الإنسان سعيدا، أو

يصبح سعيدا، عندما يعيش حياة فاضلة. وعندما أقول «الفضائل اليونانية» أعني الفضائل المتعارف عليها في الجماعة اليونانية. وفي الحقيقة، الجماعة اليونانية كانت سبب وجود المواطنين اليونانيين بما هم عليه كـ «مواطنين». الجماعة كانت الأول والآخر في حياتهم: مصيرهم. بحثوا عن مصيرهم وحققوه ضمن إطار ثقافتهم. لهذا السبب قلت سابقا إن مصير المواطنين اليونانيين كان وثيق الارتباط بمصير الجماعة. هذه النظرة مشروحة بالتفصيل ومؤسسة ميتافيزيقيا في فلسفة أفلاطون وأرسطو. بحسب هذين الفيلسوفين، الفضيلة أساس الحياة الصالحة، وفي الحقيقة، كلمة «فضيلة» تعني «الامتياز»، ولكن ليس هذا أو ذاك الامتياز، لأن لكلمة «صالح» (أو جيد) أن تصف أي موضوع أو حادثة. غير أن السلوك المهم هو: ما جوهر الصلاح، أو الخير، أو الفضيلة؟ عامة، استمد اليونانيون معنى «الفضيلة» من معنى «الوظيفة» (ergon). أي مواطن يكون صالحا، أو جيدا، عندما يقوم بوظيفته على خير ما يرام. لكن نوع الوظيفة التي يؤديها المواطن يعتمد على طبيعته، وعلى الغاية المفروض أن يحققها. مثلا، وظيفة الطاولة تعتمد على الغاية التي صنعت من أجلها، وهذه الغاية تحدد وظيفة وطبيعة المواطن. بالمثل، الناس يقومون بأنواع عديدة من الوظائف: بوظيفة المواطن أو الوالد أو الصديق أو التاجر أو الجندي أو الزميل أو الزوج. في كل من هذه الحالات وغيرها تكون الوظيفة التي يقومون بها جيدة أو صالحة عندما يؤديها الفرد على خير ما يرام، وذلك وفقا لمعايير متعارف عليها. ولكن كصفة تشير إلى «الخير» أو «الصلاح»، فكلمة «فضيلة» تنطبق فقط على الكائن الإنساني ككائن إنساني. وهنا علينا أن نسأل: ما الذي يجعل الكائن الانساني فاضلا، أي صالحا، كإنسان، لا كتاجر أو زميل أو أب؟ في البحث عن جواب لهذا السؤال علينا أن نراقب البشر وهم يؤدون وظيفتهم ككائنات إنسانية. لكن ما الذي يجعل الانسان إنسانا؟ أو ما جوهر الإنسانية؟ العقل! النشاط العقلي هو أساس تعريف الإنسانية. إذن الحياة العقلانية هي المعيار الذي نعتمد عليه في الحكم بما إذا كان شخص ما صالحا أم لا. الحياة العقلانية الحقيقية حياة صالحة. غير أن هذا الجواب غير واف، لأن السؤال يدور حول الكيفية التي يمكن بها للفرد أن يعيش حياة عقلانية، أو كيف يمكن له أن يسلك على نحو عقلاني في حالة معينة؟ المعيار الذي نعتمد عليه في تحديد عقلانية الفعل هو الفضيلة ووسيلة

تطبيقه «التدبر» - النشاط العقلاني. الفضيلة هي المعيار، والتدبر هو الوسيلة في السلوك الأخلاقي وفي الحالات الإنسانية الجزئية. قد نتكلم، كما نفعل غالبا، عن أنواع مختلفة من الفضيلة: العدالة، الشجاعة، الصدق العفة، الشفقة، التواضع. تصاغ هذه القيم كقواعد سلوكية، وتستعمل كمعايير، كمقاييس، في تقييم أفعال الخير أو الفضيلة. مثلا، نقول إن الفعل شجاع عندما يجسد فضيلة الشجاعة. لكن إذا أردنا معرفة ماهية الشجاعة يتعين أن نلجأ إلى المجتمع: إلى الجماعة. افترض اليونانيون أن تصورهم، أو مفهومهم، للفضيلة ولجميع المعتقدات والقيم التي شكلت رؤيتهم للعالم صادقة وذات سلطة مطلقة. تمحور عالمهم حول ثقافتهم. لهذا السبب جادلت سابقا بأن الدولة- المدينة كانت بالنسبة إلى المواطنين مصيرهم.

قد نجادل، كما فعل بعض النقاد، بأن هذه الترجمة لمعنى الخير غير واقعية لأنها محلية، نخبوية، ومنحازة. أو لأنها مؤسسة على نظرة أحادية الجانب للطبيعة الإنسانية ولمعنى الحياة الإنسانية. وقد نقر بعقلانية هذا النقد حبا في النقاش، لكن لا نستطيع أن نفعل ما فعله فلاسفة مثل هيغل، وإسبينوزا، ونتجاهل أن الفرد يحقق سعادته في إطار الجماعة حيث يعيش ويستمد وجوده وغذاء شخصيته. علاوة على ذلك، دعونا نلق نظرة على تاريخ الثقافات: كيف كانت الكائنات الإنسانية في الماضي - ويمكن القول في الحاضر أيضا - تحقق سعادتها؟ ما مبدأ الخير في هذه الثقافات؟ هل يمكن للكائنات الإنسانية أن تميز أنفسها كأشخاص أخلاقية، أو أن تصبح سعيدة، خارج نطاق ثقافتها؟ هل يمكن لفرد، كسقراط أو إمرسون أو نيوتن، أن يحقق فرديته خارج نطاق ثقافته؟ بصفة عامة، اعتمد تصور الجماعة للخير أو لنمط تحقيق سعادة الأفراد فيها دائما على الحالة الوجودية لثقافتها - على مواردها الروحية والمادية. وما السعادة سوى محاولة الفرد لأن يحقق الرضا الباطني الذي يدفع العقل لأن يبقى حيا مبدعا، والذي يولد الحس بالنمو الباطني، وذلك الوعي بأن ما نفعله وننجزه يسهم في تحسين حياة الآخرين، وبأن الحياة التي نعيشها جزء منسجم مع الكل الذي ننتمي إليه، وأننا بفعل ذلك لا يمكننا أن نتجاهل أو نتعارض مع معتقدات ثقافتنا وقيمها الأساسية؟ فهل يمكننا أن نكون الأفراد، الذين هم نحن، خارج ثقافتنا؟ مرة أخرى: هل نستطيع أن تكون أنفسنا صحراء ثقافية أو بيئة معادية لمعتقداتنا وقيمنا خارج إطار ثقافتنا؟ حتى العبقري وغريب الأطوار والعالم

المغامر الذي ينحرف عن الأعراف والتوقعات العامة للثقافة يستمد نسيج أعماله أو معتقداته وقيمه من الثقافة. هذا القول لا يستلزم الانجرار إلى النسبية أو إلى نكران الضمير الفردي، أي إلى مقدرة الفرد على نقد قوانين وممارسات المجتمع، ولا إلى المقدرة على النمو في التفكير والشعور والفعل. يمكن للأفراد أن يحققوا أنفسهم في إطار ثقافتهم وفي الوقت نفسه يحتفظون باستقلالية شخصياتهم ككائنات إنسانية. بالإضافة إلى ذلك، قد يقول البعض إنه على أرض الواقع يفهم بعض الناس الخير بلغة اللذة أو القوة أو الثروة أو المعرفة أو الصحة أو المجد الاجتماعي. ويرون أن حياتهم ستكون هنيئة ومريحة إذا تبنوا أيا من هذه القيم. لكن هل نستطيع القول إن العيش وفقا لأي من هذه القيم وحدها يكفي لأن يجعل الإنسان حقا سعيدا؟ أعتقد أن هذا القول مشكوك فيه. من الأفضل أو الأنسب القول بأن السعادة هي تلك الصفة التي تنبثق عن تحقيق حاجاتنا المادية والروحية وفقا لمقياس مُدَرّج من الأولويات. تشكل هذه الفكرة المبدأ الرئيسي في التعليم الأخلاقي عند سقراط، وهي أيضا أساس نظريات أفلاطون وأرسطو الأخلاقية. شيد كل من هذين الفيلسوفين نظريته السياسية والأخلاقية على التوجه القيمي للدولة- المدينة اليونانية. وكل منهما اعتبر الجماعة هي الوسيط الذي به يحقق الفرد سعادته. القيم الأخلاقية التي شكلت الرؤية الهلنية للعالم كانت أساس الدولة- المدينة كجماعة. «المجتمع هو الإنسان مكتوبا بأحرف كبيرة»، قال أفلاطون. لكن المجتمع الذي كان يقصده هو نظام العالم اليوناني الذي كان مكتوبا بأحرف كبيرة. عموما، وعلى أي حال، افترض اليونانيون أن معتقدات وقيم ثقافتهم صادقة، وبصورة مطلقة. لكن كما سنرى، شكك الهلنستيون بهذه النظرة[13].

الرؤية الهلنستية للخير: ولكن عندما فقدت هذه الرؤية للعالم معناها، وفي الواقع سلطتها، بالنسبة إلى المواطنين اليونانيين، وعندما بدأوا بالارتحال بين أقطار العالم المفتوح أمامهم بعد انتصارات الإسكندر الأكبر الحاسمة، اضطروا إلى أن يطوروا رؤية جديدة للعالم كأساس لحياتهم. في هذا المسعى، استمدوا إلهامهم الأعلى من نظام عالمهم القديم. من أين لهم أن يعيشوا في العالم الجديد من دون توجه، من دون شعور بالضمان الباطني، من دون شعور بالاستقرار، من دون هدف، من دون وسيط اجتماعي وثقافي يحققون به أنفسهم ككائنات إنسانية؟ علينا ألا

ننسى أن اليوناني الجديد انتقل إلى العالم الجديد بهويته اليونانية– كشخص ذي تراث ثقافي. هل كان يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك؟ كانت النظرة السابقة إلى العالم هي المرتكز، مكان ولادة نظرتهم الجديدة إلى العالم. العالمية كانت محور هذه النظرة، والروح التي سادتها كانت روح الفردية. لقد سبق أن شرحت هاتين الخاصيتين. الآن سأوجه انتباهي إلى تصور الخير: كيف فهم الفلاسفة الهلنستيون الخير مقابل فهم الفلاسفة اليونانيين له؟

السؤال الذي يلوح أمامنا بعد أن نتأمل السؤال الأخير هو: تحت أي شروط يمكن لأناس اغتنوا بتراث ثقافي كالتراث اليوناني أن يحققوا أنفسهم في عالمهم الجديد؟ ما نوع المعتقدات والقيم التي يمكن أن يختاروها كأساس، أو كمثل، في تلبية حاجياتهم الإنسانية؟ لكي يكون جوابنا عن هذا السؤال وافيا، علينا أن ننطلق بالإجابة من فهم عقلي ونقدي للبيئة الروحية والمادية الجديدة ولنوع الثقافة السائدة فيها آنذاك. حسنا، لم يكن العالم الجديد آمنا ومستقرا وثابتا، ولم يكن متلاحما اجتماعيا، كما كانت الحال في الدولة - المدينة اليونانية. احتفظت الدول - المدينة، مثلا، أثينا وطيبة أو كورينث، تقريبا، بتماسك بنيتها السياسية والاجتماعية على المستوى الشكلي، والظاهري. لكنها، كما رأينا، فقدت كيانها الجماعي والثقافي – ذلك الكيان الروحي الذي ألهم الفيلسوف والفنان والعالم والإنسان العادي في مسعاهم لتحقيق أهدافهم، بشعور من الثقة والأمن ويقينهم بأن نمط حياتهم الجديد مبرر. في عالم كهذا، عادة ما يطور الفرد، بسرعة، «عقلية عملية» وأسلوبا للتكيف والعيش في البيئة الجديدة، وأيضا يفقد رفاهية التفكير الميتافيزيقي أو مناقشة الأسئلة التي لا جواب لها، على الأقل بصورة نهائية. مثلا، مصدر العالم أو طبيعة الكون أو البحث عن أفضل طريقة لمعرفة الآلهة أو محاولة تبرير هذا النظام السياسي أو ذاك، لأن الجماعة فقدت وجودها، أولا، ولأن العالم الجديد كان متشظيا وتعدديا من حيث الثقافات والتوجهات السياسة، وثانيا، لأنهم كانوا بحاجة ملحة إلى مواجهة ظروف الحياة الجديدة على المستويين الروحي والمادي. لهذه الأسباب ابتعدت، حسب اعتقادي، الثقافة الهلنستية عن التأمل الممنهج أو الميتافيزيقي الذي يدور حول طبيعة العالم وانشغلت بقضايا أخلاقية واجتماعية. الفيلسوف سينيكا عبر عن هذه الخاصية بوضوح في رسالة إلى لوسيليوس: «الفلسفة ليست

مهنة تلقى قبولا واسعا، وليست وسيلة للظهور الاجتماعي، وهي لا تكترث للكلمات بل للحقائق، وليس هدفها الحصول على نوع من المتعة أو تنقية الحياة المريحة من الضجر، بل تشكيل وتغذية الشخصية وتنظيم حياة الفرد وضبط سلوكه وإنارة طريقه بخصوص ما يجب أن يفعل أو أن يتجنب فعله، هي الربان الذي يدير حياة الفرد كأنه وسط عاصفة خطيرة»[14]. نجد غيابا واضحا لأفكار وأنظمة ميتافيزيقية مبدعة خلال العصر الهلنستي. وهذا هو السبب الرئيسي في أن فيلسوف الأخلاق الهلنستي لم ينظر في طبيعة الخير فحسب، بل اقترح أيضا طرق تحقيق الخير. ما جدوى نظرية الحياة الصالحة إذا لم تتضمن منهجا لتحقيقها في الواقع؟ لمحة خاطفة على نظرية الفلاسفة أورليوس وإبيقور وابكتيتوس ولوكريشوس وزينون وشيشرون تظهر بوضوح العقلية العملية التي ميزت الثقافة الهلنستية. إشارة موجزة أخرى إلى سينيكا ستكون مفيدة في هذا السياق: «هل تريدني أن أخبرك عن فائدة الفلسفة للإنسانية؟ المشورة! ألق نظرة على إنسان يواجه الموت أو آخر يعاني من الفقر أو ثالث تعذبه الثروة، بغض النظر عما إذا كانت ثروته أو ثروة إنسان آخر. إنسان مستاء من بؤسه، بينما إنسان آخر يتوق لأن يتحرر من النعمة. إنسان يعاني مما فعله به إنسان آخر، بينما الآخر يعاني مما فعلته به الآلهة»[15].

شأنها شأن الفن والدين والأخلاق والقانون، الفلسفة وليدة المجتمع، وليدة نسيج معتقداتها وقيمها، أفكارها وأعرافها وعاداتها وممارساتها وأمانيها ومصالحها وحسها الأخلاقي ورقيها العقلي والجماعي والأخلاقي. وهي مرآة للتصورات، تعكس الثقافة، طبعا من زاوية معينة. والثقافة هي المدخل الأول إلى روح الشعب. لا يمكن للفلسفة أن تكون أصيلة إذا لم تنشأ من هذه الروح ولم تعكس اهتماماتها وتسعَ إلى صياغة حاجياتها الروحية بنظام فكري. وهذا بالضبط ما فعله الفلاسفة الهلنستيون. افترقوا عن أفلاطون وأرسطو وغالبية الفلاسفة الذين داروا في فلكهم. افترقوا عن التقليد الميتافيزيقي الذي ساد العصر الذهبي للعصر اليوناني وركزوا انتباههم على الأسئلة الرئيسية المتعلقة بالحياة الإنسانية: الخير الأسمى. كان بعض الفلاسفة الهلنستيين على وعي بهذا الافتراق وعبروا عنه صراحة: «من بين النعم العديدة»، كتب إبيقور، «هي النعمة التالية: انفصالنا الكلي عن اليونان المجيدة»[16]. لا أكون مبالغا إذا قلت إن الفلاسفة الهلنستيين كانوا أخلاقيين بامتياز.

بذلوا أقصى جهد ممكن لفهم الظروف الروحية والمادية والإمكانات العقلية للعالم الجديد. كيف يمكن لنظرياتهم الأخلاقية أن تقدم النصائح المنشودة في إرشاد السلوك الأخلاقي إذا لم تنبثق عن لب تجربتهم للوضع الثقافي؟ لا يمكن تصدير أو استيراد الأنظمة الأخلاقية من مجتمع إلى آخر. النظام الأخلاقي يعمل كجواب (تجاوب) لنداء الروح الإنسانية في سعيها من أجل حياة خيرة، سعيدة- وبلغة عصرنا، في سعيها من أجل النمو والتطور في الحياة الإنسانية. وهنا علينا أن نسأل: ما نوع النظرة الأخلاقية، أو تصور الخير الأسمى، الذي يمكن للفلاسفة الهلنستيين أن يقدموه، بل قدموه، كأساس لبناء نظرية أخلاقية وافية؟ حسنا، لم يكن بوسعهم الاستمرار في تقليد أفلاطون وأرسطو، لأن الحدس الأخلاقي الجوهري، الذي أدى إلى فهم هذين الفيلسوفين للخير الأخلاقي والذي صاغ تلك الرؤية للعالم التي حددت فهمهما لعالمهما، ولمعنى الحياة الانسانية، انبثق من تجاربهما الحياتية كمواطنَين في الدولة - المدينة اليونانية. غير أن الفلاسفة الهلنستيين لم يكونوا مواطنين في الدولة - المدينة اليونانية بل في الدولة العالمية (Cosmopolitan state). وعلى الرغم من أن الملك كان إلى حد كبير استبداديا، فإنه منح أتباعه قدرا معقولا من الحرية لكي يختاروا ويديروا حياتهم الشخصية. الدولة- المدينة اليونانية ربت مواطنين، والدولة العالمية ربت أفرادا. الفردية كانت أساس النظريات الأخلاقية الهلنستية، وبخاصة ترجمتها لمعنى الخير. بغض النظر عما إذا كان هذا الخير هو اللذة (ataraxia) أو اللامبالاة (apathia)، الحكم أو الاهتداء بنموذج الإنسان الحكيم، اتفق جميع الفلاسفة الهلنستيين على أن الخير الأسمى يتمثل في تنمية المبدأ العقلاني للذات الباطنية. إن مسؤولية الفرد تقتضي منه أن يغوص في دوافعه العقلية والعاطفية والطبيعية، ويكتشف إمكاناته الإنسانية والمهنية، ويصمم طريق حياته. بإمكان الفرد أن يفهم ويطبق هذا الهدف الأعلى بصورة ذاتية أو أنانية، غير أن معظم الفلاسفة الهلنستيين، إن لم يكن جميعهم، أصروا على أن تربية (صقل) الفردية يجب أن تتم وفقا للعقل، وليس وفقا لمثال ميتافيزيقي أو لرغبة شخصية. وعندما ننتقل إلى العصر الهلنستي نجد أن «الحكمة» (sophia) التي كانت مثل الفيلسوف في العصر الهلني، تغيرت وحل محلها التعقل (phronesis) أو الحصافة. و«الحصافة»، كما كتب إبيقور: «هي بداية كل الأشياء ونهايتها، وأيضا

هي الخير الأسمى. فكيف تأتّي للحصافة أن تكون أثمن من الفلسفة؟ لأن جميع الفضائل تنبثق عنها»[17].

وفي الحقيقة، يكمن الخير الأسمى في الحياة العقلية، في حياة يحكمها العقل (logos)، وليس في حياة يحكمها التقليد أو أعراف أو قواعد يساندها الرأي العام. عرّف الفلاسفة الهلنستيون العقل بـ«الطبيعية». فالعيش وفقا للعقل كان بمنزلة العيش وفقا للطبيعة، والحياة وفقا للطبيعة تعني غوصا في عمق الذات واكتشافا، بأعلى درجة من الموضوعية، للمبادئ الأساسية والدوافع والعواطف والنزعات التي تحكم هذه الذات. الأشياء التي يخلقها الإنسان نسبية، وقتية، قابلة للخطأ، في حين أن ما هو عقلي، أو طبيعي، هو دائم، كلي، حقيقي. لهذا السبب رفض الفلاسفة الهلنستيون مبدأ الفضيلة الذي ساد العصر الهلني. افترض مواطن الدولة-المدينة اليونانية أن قيم الدولة صادقة وذات سلطة مطلقة. وانعكس هذا الرأي في تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو. غير أن الفيلسوف الهلنستي الذي عاش في عالم امبراطورية الإسكندر والامبراطورية الرومانية متعدد الثقافات، قال لا لهذا الافتراض. هدف الفيلسوف هو البحث عن الحقيقة. وأساس ومبدأ هذا البحث هو العقل. وفي الحقيقة، الحياة العقلية هي جوهر الفضيلة. الإنسان الفاضل هو الإنسان الذي يعيش حياة عقلية. هذا القول يتضمن بحكم الضرورة إخضاع العاطفة والرغبات المصطنعة إلى العقل. لم يتذمر الفلاسفة الهلنستيون من العواطف والرغبات الطبيعية، لكنهم جادلوا بأنه من الضروري أن يخضعوها لسلطة العقل. علينا أن نقر بها ونشبعها بما يتناسب مع حقيقة أنها جزء من كياننا الطبيعي. الخير الأسمى لا يتحقق بالسعي وراء مثال أو قيمة نهائية، أو بالعيش وفقا لمقولات العقل النظرية أو التأملية، كما جادل أفلاطون وأرسطو، بل بالسعي وراء كمال الطبيعة الفردية وفقا لمقولات العقل العملي.

لهذا السبب استبدل الفيلسوف الهلنستي مفهوم الحكمة بمفهوم الحصافة. وفي هذا الاستبدال اعتمد على افتراض أن السعادة الإنسانية لا تتحقق بالعيش وفقا لتقاليد أو قواعد أو إرشادات معينة، ولا باتباع الطرق السلوكية السائدة في المجتمع، أو بربط مصير الفرد بمصير الدولة– المدينة اليونانية، بل تتحقق بكمال الذات، باكتشاف وظيفتها (عملها ergon) في ذلك المجتمع وفي تلك الحقبة

التاريخية، وبإنجاز هذه الوظيفة على خير ما يرام، أي عقليا. لكن، كيف يمكن للفرد أن يكتشف وظيفته في المجتمع، وأن يكتشف بالوقت نفسه ماهيته الفردية، إذا لم يكتشف الشعاع الذي يميزه عن الآخرين كفرد إنساني؟ في عالم لا يفسح المجال للحميمية، أو فرصة للتسامي بالذات، أو لمجموعة من القيم التي تعبر عن قدرات وأمنيات الطبيعة الإنسانية بحد ذاتها، يكون الطريق الوحيد الذي يمكن للفرد أن يسلكه في بحثه عن السعادة هو الطريق الذي يؤدي إلى الذات الباطنية. هذا هو الطريق الذي سلكه المفكر الأخلاقي الهلنستي. هل بات هذا هو الطريق نفسه الذي أوصى به فولتير(*) بعد عدة قرون عندما قال إن اعتناء الفرد بحديقته هو الطريق الملكي لبلوغ السعادة الحقيقية، أو قدر منها، في هذه الحياة القصيرة؟ نظرة خاطفة على النظرية الأخلاقية سوف تظهر أن هذا هو الطريق المفضل الذي توصي به العديد من النظريات الأخلاقية في العصر الحديث[18].

(*) Voltaire، واسمه الحقيقي فرانسوا ماري آرويه (1694 - 1778)، وهو فيلسوف التنوير الفرنسي الشهير. [المحرر].

3

الصداقة في النظرية الأخلاقية الهلنية والهلنستية

بغض النظر عن الاختلاف في نظرتهم إلى العالم ومزاجهم الفلسفي ورؤيتهم الأخلاقية، فإن الفلاسفة الهلنيين والهلنستيين أعطوا الصداقة مركزا مرموقا في نظرياتهم الأخلاقية واعتبروها عنصرا جوهريا، وفي حالات معينة شرطا ضروريا للحياة الصالحة. وفي «المبادئ الأولى» يكتب إبيقور: «بين جميع الأشياء التي تستثمرها الحكمة لإنجاز نعمة الحياة الكاملة، امتلاك الصداقة أفضلها»[1]. يردد إبيقور هنا قول الفيلسوف القديم ديمقريطس الذي استمده من الحدس الجوهري لنظريته الميتافيزيقية: «حياة الفرد ليست جديرة بأن تعاش، من دون صديق واحد على الأقل»[2]. وفي موضع آخر، في كتاب «حول الصداقة» يكتب شيشرون: «أرجوك الرجاء الحار أن تفضل الصداقة على كل ما يمتلكه البشر، إذ إنه لا يوجد شيء أكثر تناسبا لطبيعتنا وأكثر ملاءمة

«وفق أرسطو، الصداقة الحقيقية تفضيلية، أي مقصورة على شخص واحد»

في أيام الضيق والازدهار»[3]. وأخيرا، نجد أن سنيكا يكتب إلى لوسيليوس: «الصداقة تشكل واحدا من الاهتمامات بيننا في كل شيء. ليست لدينا نجاحات وإحباطات كأفراد: لحياتنا هدف مشترك. لا يمكن لأي إنسان أن يكون سعيدا إذا فكر في نفسه فقط ولم يكترث بأي شيء سوى رغباته الخاصة. يجب أن تعيش من أجل الإنسان الآخر إذا أردت أن تعيش من أجل نفسك. العناية المنتبهة والمثابرة بتطوير هذا الرابط الذي يؤدي إلى مصادقة رفقائنا البشر واعتقادنا بوجود قانون مشترك لجميع الإنسانية، هي التي تساهم أكثر من أي شيء آخر في حفظ ذلك الرابط الأكثر حميمية الذي أشرت إليه: الصداقة»[4]. لماذا أعطي فلاسفة الأخلاق الهلنيون والهلنستيون، وهم ينطلقون في التنظير، من رؤيتين إلى العالم بالغتي الاختلاف، لماذا أعطوا هذه المكانة البارزة للصداقة؟ الجواب عن هذا السؤال مهم جدا لأنه يُدخل مفهوم الصداقة إلى مناقشتي لفكرة تحول النموذج الأخلاقي، ولأنه يسلط الضوء على نمط حدوث هذا التحول في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة.

أولا، بغض النظر عن نظرياتهم الأخلاقية المختلفة، تشاطر الفلاسفة الهلنيون والهلنستيون افتراضات تتعلق: (1) بالطبيعة الإنسانية. (2) بوظيفة النظرية الأخلاقية، فكانوا متفقين على أن وظيفة النظرية الأخلاقية هي دراسة الحياة الصالحة. على رغم أنهم لم يميزوا بين الأخلاق المعيارية والأخلاق الميتاأخلاقية، فإن تحليلهم للحياة الصالحة كان معياريا وميتاأخلاقيا، في آن معا. كانوا مهتمين، أولا، بطرح مفهوم للخير يمكن استعماله معيارا في التقييم الأخلاقي، وثانيا، بتقديم تحليل جامد وبالغ التعقيد لمعنى المفهومات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية والمبادئ الأخلاقية. وسوف يكتشف أي قارئ لنظريات هؤلاء الفلاسفة، وأيضا لبعض ما تبقى من الرسائل القصيرة التي تركها الفلاسفة الأقل أهمية، أنهم كانوا ميتاأخلاقيين بامتياز. لقد كان منهجهم في دراسة الحياة الصالحة فلسفيا شاملا، وسعيهم من أجل الحقيقة لم يكن أقل جدية وحماسا مما كان عليه منذ نشأة الفلسفة الحديثة.

افترض الفلاسفة اليونانيون والهلنستيون أن الحياة الصالحة هي الحياة السعيدة. بالنسبة إليهم، كان من غير المعقول للإنسان الصالح أن يكون تعيسا، أو للإنسان الشرير أن يكون سعيدا. فاللذة والمال والصحة والقوة، وحتى المعرفة ليست الوسيلة إلى السعادة. هذه الأهداف شروط ضرورية للسعادة، ولكن غير

كافية لتحقيقها. وبالعكس، فالسعادة صفة تنبثق من الحياة الصالحة، تلك الحياة التي تؤدي إلى تحقيق الذات. المهم هو ألا نحقق أنفسنا ككتل لحمية، أو كمجرد كائنات تمشي على قدمين، بل ككائنات إنسانية. ولكننا لا نولد في هذا العالم ككائنات إنسانية جاهزة، أو كاملة الصنع، بل كإمكانات يمكن أن تصبح كائنات إنسانية. ونحن نصبح كائنات إنسانية في عملية تحقق إنسانيتنا على أرض الواقع. هذه العملية، وتطويرها المستمر، هي مصير الإنسان على هذه الأرض. وإنجاز هذا المصير هو مصدر السعادة. يتجسد هذا الافتراض في المقولتين التاليتين «اعرف نفسك» و«كن نفسك». هاتان الجوهرتان من الحكمة احتلتا مركزا محترما في الفلسفات الهلنية والهلنستية. الإنسان الهلني حقق نفسه في الدولة - المدينة اليونانية، أي كعضو في الجماعة. بينما الإنسان الهلنستي حقق نفسه كإنسان في الدولة العالمية كفرد. وكل من هاتين الفلسفتين اعتنقت الرأي القائل إن الإنسانية أكثر أنماط الواقعية تميزا في نظام الطبيعة، وأن تحقيق الخير الأسمى يكمن في تحقق هذا الخير.

ولكن كيف يتأتى لنا أن ننظر في طبيعة الخير أو السعادة إذا لم ننطلق في هذا التنظير من تصور للطبيعة الإنسانية؟ ومن أين لنا أن نحصل على هذا التصور من دون اعتبار جدي للمعتقدات والقيم التي يرتكز عليها النموذج الثقافي الخير الذي نبحث عنه في النظرية الأخلاقية، وهو خير الكائنات الإنسانية؟ وإن لم تتضمن النظرية التي نأمل بناءها مبدأ أخلاقيا سليما للسلوك الأخلاقي فإن هذا المبدأ سوف يفرض، بحكم الضرورة، من الخارج أو بصورة عشوائية. ولهذا السبب لن يكون مناسبا للحياة الصالحة. ولهذا فعلينا أن نسأل: ما هي نظرة الفلاسفة الهلنيين والهلنستيين للطبيعة الإنسانية؟ بإيجاز، آمن أولئك الفلاسفة بأن الطبيعة الإنسانية كيان عاقل، وبأن امتلاك ملكة العقل هو الذي يميز الإنسان عن الحيوانات وبقية الطبيعة. ولكنهم أيضا اعتقدوا أن صلاح (جودة) أي كائن، بما في ذلك الكائنات الإنسانية، هو أن يعيش وفقا لجوهره أو لطبيعته. بل إن جوزة البلوط ليست بلوطة إلا عندما تنمو طبيعتها الكامنة في الجوزة. والأمر ذاته ينطبق على الأشياء التي يصنعها الإنسان. فأي أداة، بغض النظر عما إذا كانت محراثا أو سكينا أو سيارة أو سهما، فهي تتميز بالجودة عندما تؤدي وظيفتها على خير ما يرام، وهذا أيضا ينطبق على الكائنات الإنسانية: نعتبر الشخص صالحا بقدر ما يحقق نفسه

وفقا للجوهر الإنساني، والمبدأ المتبع في هذا التحقيق هو العقل. تركز هذه الرؤية للطبيعة الإنسانية على الافتراض الميتافيزيقي القائل إن الكائنات الإنسانية أجزاء، أو امتداد، في الطبيعة. وفق الفيلسوف الهلني أو الهلنستي فالكائن الإنساني كائن «طبيعي» بمعنى أنه ليس مرتبطا دينيا أو ميتافيزيقيا مع كائن فوق طبيعي أو في عالم آخر. مصيره شبيه بمصير جميع الأشياء التي تشكل نظام الطبيعة. وإذا كان الوجود الإنساني زمنيا، وإذا كان العنصر الذي يضفي على البشر إنسانيتهم معطى كشيء كامن، فالفرد يحتاج، إذن، إلى عمر، بل إلى عدة أعمار، ليحقق نفسه بصورة كاملة. وإذا كانت عملية التحقق عملية فردية إبداعية، فما هو يا ترى خير الكائن الإنساني أو مصيره؟ صحيح أن أسس الفلاسفة الهلنيين أسسوا النظرية الأخلاقية على رؤية ميتافيزيقية وحللوا الطبيعة الإنسانية من منظور هذه الرؤية، لكي يبرروا قواعدها ومبادئها، ولكن إيمانهم الذي رسم حدود تحليل الطبيعة الإنسانية لم يقيد تفكيرهم الميتافيزيقي. وكما ذكرت سابقا، فالفيلسوف اليوناني إنسانوي النزعة. وحتى الآلهة اليونانية كانت مخلوقات إنسانية. لم تكن قدرتهم أو حكمتهم مطلقة، ولم تكن مصدر القوانين التي تحكم الطبيعة والحياة الإنسانية. فكر الفلاسفة الهلنيون ونظّروا، والهلنستيون من بعدهم، بحرية كاملة. كان العقل الإنساني المصدر النهائي لفلسفتهم.

ولكن إذا اعتبرنا أن جوهر التحقق الإنساني يكمن في تحقيق أنفسنا ككائنات إنسانية، فإنه من المعقول القول إن وظيفة النظرية الأخلاقية هي، فقط، تحليل الصفة التي تتحقق بوجودها الحياة الإنسانية. وعند تحليل هذه الصفة علينا أن نأخذ بعين الاعتبار جميع أبعاد التجربة التي تشكل بنية الحياة الإنسانية. وبإمكاننا اتهام أي نظرية تهمل أي بعد من هذه الأبعاد بعدم الكفاءة. وتعريف هذه الأبعاد هو من مهمات المُنظّر الأخلاقي. ويتطلب كل نوع من هذه الأبعاد معيار امتياز (Arete). فالفعل الصالح يكون صالحا بقدر ما يساهم في التحقق الإنساني. وهذا المعيار يعرّف القيمة التي تلائم كل نوع من أنواع الفعل – الصدق، الشجاعة، الكرم، العدالة، الشفقة، العفة... إلخ. وكما أشرت سابقا، فهذه القيم تصور الخير الأساس الكامن في رؤية العالم التي تميز الثقافة. وتكتسب هذه الرؤية بنيتها بصياغة هذه القيم. ووحدة هذه القيم تشكل مفهوم الخير في كل ثقافة.

الصداقة هي أحد الأبعاد الرئيسة في التجربة الإنسانية، وفقا لما أقر به الفلاسفة الهلنيون والهلنستيون. اعتمدوا في هذا الإقرار على حقيقتين رئيستين: الحقيقة الأولى، أن التجربة الإنسانية لا تقتصر على هذا أو ذلك المجتمع، بل تشمل جميع المجتمعات في الماضي والحاضر. نعم، بنى بعض الفلاسفة الرئيسيين أنظمة فلسفية نظرية جدا، وقد تكون مجردة، ولكن كان هدف هذه الأنظمة تسليط الضوء العقلي على أهم حقائق الحياة الإنسانية بحد ذاتها. أو بكلمات أخرى، كان الهدف تبرير النظريات الأخلاقية والتربوية والفنية والسياسية والاجتماعية التي تناسب الحياة الصالحة. مثلا، كان اهتمام أفلاطون الأولي ينصب على طبيعة العدالة على المستويين الفردي والمجتمعي: ما الذي يجعل حياة الإنسان جديرة بالعيش؟ ما الذي يجعل الإنسان عادلا؟ ورث أفلاطون هذا الاهتمام عن أستاذه سقراط. ونستطيع القول بثقة عالية إن اهتمام أفلاطون الأولي كان الفلسفة الاجتماعية. كان هدف النظام الميتافيزيقي الذي بناه، أو اضطر إلى بنائه، هو تبرير تصويره للحياة الصالحة. أول كتاب رئيسي كتبه هو «الجمهورية» وآخر كتاب مهم كتبه هو «القوانين»، والتركيز في هذين العملين هو على: (أ) أساس العدالة، أو الخير، في حياة الفرد والمجتمع، لأن كلا منهما غير ممكن من دون الآخر. (ب) الشروط التي يجب أن تتوافر لتحقيق هذا الهدف على أرض الواقع. ولكن كيف يمكن للفرد أن يُنَظِّر حول حياة المجتمع الصالح من دون نظرية في التربية وأخرى في الاقتصاد وثالثة في الفن ورابعة في الحرب؟ على سبيل المثال، كيف يمكن للفرد أن ينظر في طبيعة التربية من دون نظرية في المعرفة وأخرى في العقل، وكيف يمكن أن ينظر في طبيعة الأسرة من دون نظرية في الاقتصاد، وكيف يمكن أن ينظر في طبيعة الفن من دون نظرية في الجمال؟ بإيجاز، كيف يمكن للفرد أن ينظر في طبيعة الحياة الصالحة من دون أن يفسر أو يسلط ضوء الفهم على سؤال التغيير والتناهي الإنساني (المحدودية)؟ لهذا السبب فإن كتاب «الجمهورية» يبدأ ببحث في تعريف العدالة وينتهى بتصور متكامل وشامل لطبيعة الفرد والحياة الاجتماعية. بل إن الفلاسفة الهلنستيين الذين ابتعدوا عن التأمل الميتافيزيقي استعانوا بالرؤى الميتافيزيقية لفلاسفة كديمقريطس وهيرقليطس وأناكسيماندر. وفي الواقع، فقد شيدوا أنظمة ميتافيزيقية مبنية على هذه الرؤى لكي يفسروا ويبرروا المبادئ الأساسية لنظرياتهم الأخلاقية. ونحن نخطئ

إذا اعتقدنا أن الأنظمة الميتافيزيقية التي ترصع تاريخ الفلسفة سقطت من سماء العقل الإنساني. كلا، إنها تنبثق من تأمل متفكر ومتأن لحقائق التجربة الإنسانية. وهذه المقولة تنطبق على النظرية الأخلاقية. وعلى رغم أن النظرية الأخلاقية نظام فكري مجرد، فإن معنى ومنطق هذا النظام ينبثقان من ملاحظة تجريبية للسلوك الإنساني، وعن تفحص للتجربة التي تجعل حياة الإنسان صالحة.

والحقيقة الثانية أنه بالإضافة إلى هذا المصدر، يتأمل الفيلسوف الطبيعة بإدراك مباشر لنسيجها، أي لبنائها أو للتصورات التي تحرك الإنسان في الأنماط السلوكية المختلفة: ما العنصر الذي يشكل الجوهر الإنساني؟ لقد أصبح هذا السؤال شائعا هذه الأيام، ولكن لا يجوز تجاهل معناه ومضامينه. وعندما نركز الانتباه على هذه السؤال، فإننا نبحث عن المقومات التي تشكل الكيان الإنساني، عن تلك الشعلة التي تفرز مقدرتنا على التفكير والشعور والإدراك. هذا البحث ليس سهلا، لأنه على عكس موضوع البحث في العلم، الذي هو محسوس ومحدد، فموضوع البحث في الفلسفة، أي الطبيعة الإنسانية، ليس شيئا محسوسا ومجسدا. فالباحث يدرسها من خلال إنجازاتها. وعالم هذه الإنجازات هو الحضارة. ومهمة الباحث هي استيعاب وفهم بناء ودينامية هذا العالم بصوره شاملة. وهذا يعني تحليل تفاصيله واكتشاف البناء المنطقي الذي يجمع ويوحد هذه التفاصيل ويصوغها بتصور فكري معقول. هذه مهمة الفيلسوف عامة ومهمة الفلاسفة الأخلاقيين الهلنيين والهلنستيين خاصة. لم يؤمنوا بأن جوهر الإنسانية هو العقل فقط، لمجرد أن الكائنات الإنسانية تفكر، لأن التفكير مجرد عنصر من بناء الطبيعة الإنسانية، ولكن أيضا لأن العقل ثروة مركبة ومتنوعة من الإمكانيات. هذه الثروة هي أساس الإنسانية. هؤلاء الفلاسفة أدركوا، بناء على تأمل للسلوك الإنساني والطبيعة الإنسانية، أن الصداقة أحد مقومات الحياة الصالحة. فمن ناحية، اكتشفوا أن الناس، بغض النظر عن نزعاتهم الاجتماعية والمهنية والدينية والاقتصادية، يستمدون شعورا عميقا بالرضا من الصداقة، واكتشفوا أن الصداقة تعزز سعادتهم وتجعل حياتهم أكمل، وأنها حاجة إنسانية. هل هذه الحاجة مؤسسة في طبيعة الإنسان الاجتماعية؟ ومن ناحية أخرى، اكتشفوا أن مفهوم السعادة ينطوي على الحاجة إلى الصداقة: لا يمكن للفرد أن يكون سعيدا ولا يمكن أن يكمل نفسه كإنسان إذا لم يقتسم حياته مع صديق أو صديقين.

غير أن النقطة الجديرة بالاهتمام الخاص هي أن دراسة موضوع النظرية الأخلاقية هي دراسة الخير. ولهذا فإذا كانت تجربة الصداقة أحد مقومات الحياة الصالحة، فإنه من الضروري لهذه التجربة أن تكون جزءا رئيسا من هذه الدراسة. هذا الخيط من التفكير هو الذي دفع الفلاسفة الهلنيين والهلنستيين لاعتبار الصداقة إحدى القيم الأخلاقية المركزية. ولكن الدفع بأن الصداقة، كقيمة أخلاقية، متضمنة في النموذج الأخلاقي، أي في نظرتهم للأخلاق، أو بأنها حاجة إنسانية جوهرية، لا يكفي، لأنه من الممكن لنظرتهم الأخلاقية أن تستلزم منطقيا هذه الحاجة، ولكن على رغم ذلك، وعلى رغم هذا الاستلزام، يمكن للفيلسوف الأخلاقي أن يهملها بسبب قصر النظر أو الانحياز الديني أو الميتافيزيقي أو بسبب مزاجه الشخصي. ومن ثم من المهم جدا أن نعرف لماذا برر الفلاسفة، فعليا، تضمين هذه القيمة في طيف القيم الأخلاقية التي لا يمكن الاستغناء عنها في تحقيق السعادة؟ الدفع المقنع بأن النموذج الثقافي يتضمن الصداقة شيء، والتفسير المقنع لمنطق هذا التضمين شيء آخر. ولكي نعرف لماذا كانت الصداقة متضمنة في النظرة الأخلاقية، التي هي أساس النموذج الثقافي للفلاسفة الهلنيين والهلنستيين، فعلينا أولا أن نفهم تصورهم للصداقة وكيف برروها بأنها حاجة إنسانية. ولهذا السبب سوف أبدأ بمناقشة موجزة لتصور الثقافة في العصر الكلاسيكي، وفي هذه المناقشة سوف أركز على سؤالين: ما هو تصورهم لمفهوم الصداقة؟ وكيف برروها كحاجة إنسانية، ومن ثم كإحدى مقومات الحياة الصالحة؟ وبما أن العصر الكلاسيكي يشمل الطورين الهلني والهلنستي، فسوف أختار أرسطو وشيشرون كممثلَين عن هذين الطورين، وعند الحاجة سوف أشير إلى فلاسفة آخرين. اخترت هذين الفيلسوفين لأن تحليلهما للصداقة يجسد جوهر الآراء المختلفة للصداقة في العصر الكلاسيكي، ولأن آراءهما أصبحت نماذج، وفي الواقع ينبوعا للإلهام لجميع المناقشات اللاحقة المتعلقة بمعنى وأهمية الصداقة في حياة الإنسان. وليس هدفي من مناقشة أفكارهما أن أعرض أو أقيم كفاءتها، ولكن فقط أن أسلط الضوء على النمط الذي دفع الفيلسوفين إلى اعتبار الصداقة قيمة مركزية في التنظير الأخلاقي. وهكذا سأحاول الإجابة عن سؤالين: ما الصداقة؟ ولماذا اعتبرا الصداقة حاجة إنسانية؟

1 - رأي أرسطو في الصداقة

وفق أرسطو، فالصداقة نوع من المحبة، أو العاطفة، ولهذا فهي علاقة بين كائنين إنسانيين. إذن علينا أن نسأل: ما نوع العاطفة التي تميز الصداقة عن غيرها من العواطف؟ الخاصية التي تميز عاطفة الصداقة عن غيرها تعتمد على موضوعها، فلدى الكائنات الإنسانية عواطف مختلفة نحو مواضيع مختلفة. مثلا، البشر لا يستطيعون أن يحبوا مواضيع من دون حياة، لأنه: (أ) لا يمكن للفرد أن يتمنى الخير لها. (ب) لا يمكن له أن يتبادل معها إرادة خيرة؛ ولكن تمني الخير وتبادل هذا النوع من الشعور صفتان جوهريتان تميزان الصداقة. إذن الكائنات الإنسانية هي الكائنات الوحيدة الجديرة بالمحبة والتي يمكن أن نشكل معها علاقة صداقة. وكما يلاحظ أرسطو، هناك ثلاثة أشياء تدفع بالفرد إلى أن يحب الإنسان الآخر، لأنها تثير فينا عاطفة المحبة. في كتاب «الأخلاق» يقول: «توجد ثلاثة أنواع من الصداقة، لأن هناك ثلاثة أنواع من الخصائص التي تثير عاطفة المحبة. في جميع هذه الحالات توجد حالة مشتركة تثير عاطفة المحبة بين الشخصين، وهؤلاء الذين يحب بعضهم البعض»[5]. وهذه الخصائص هي: المنفعة، اللذة، الخير. إذن النوع الأول من الصداقة يرتكز على المنفعة، والثاني يرتكز على اللذة، والثالث يرتكز على الخير. كل واحد من هذه الأسس يشكل دافعا للصداقة. في النوع الأول، يحب الأصدقاء بعضهم البعض، لا من أجل بعضهم البعض، أي ليس بناء على تقدير وإعجاب لميزاتهم العقلية والأخلاقية التي تجعلهم جديرين بالمحبة، ولكن من أجل منفعة معينة. هنا تكون الصداقة التي تربطهم خارجية، لا داخلية. بمعنى أنها ليست علاقة باطنية ولكن عرضية – سطحية. لهذا السبب فهي لا تبقى إلا ببقاء المنفعة. ولهذا السبب فإنهاء الصداقة لا يسبب شعورا عميقا بالألم. وبالتالي يمكن تشكيل هذا النوع من الصداقة مع أكبر عدد ممكن من الناس. ونجد هذا النوع من الصداقة بين الناس المتقدمين في السن والمتفاوتين في الميزات الشخصية. مثلا، الغني مع الفقير أو الجاهل مع العالم، لأن سبب الصداقة هو المنفعة. النوع الثاني من الصداقة يرتكز على اللذة. وعلى عكس النوع الأول، فهذا النوع من الصداقة شائع بين الشباب، «لأن مشاعرهم (عواطفهم) تحدد مجرى حياتهم. واهتمامهم الأول هو بلذاتهم وبالفرصة الآنية»[6]. ومن أقوى المشاعر التي تحركهم التجاذب

الجنسي. ولكن عندما يتقدمون في السن، عندما يضعفون جسديا، عندما تزداد مسؤولياتهم العملية، وعندما يزيد نصيبهم من الحكمة فإن هذه المشاعر، وأيضا اهتمامات الشباب، تتغير. على أي حال، هذا النوع من الصداقة لا يدوم لأنها ترتكز على مصالح معينة وعرضية. لهذا السبب ليست حقيقية.

أما الصداقة الحقيقية، يجادل أرسطو، فتوجد بين أفراد «صالحين» ومتشابهين في صفة الخير التي تجمع بينهم[7]. أولا، الخير أساس ودافع في هذا النوع من الصداقة. الصفات الخيرة في شخصياتهم هي التي تسبب التجاذب بينهم، وهي التي تولد الإرادة الخيرة، وهي الشرط الضروري لبداية الصداقة، وهي أيضا التي تثير العاطفة المناسبة لنمو الصداقة. وفي الحقيقة، فالإرادة الخيرة شرط ضروري للصداقة الحقيقية، بيد أنها ليست متماهية معها لسببين: (أ) من واجبنا أن نتحلى بالإرادة الخيرة نحو جميع البشر، بغض النظر عما إذا كنا نعرفهم أو لا نعرفهم. (ب) المحبة عاطفة (affection)، ولكن الإرادة الخيرة «تفتقر إلى الرغبة أو الحماس، بيد أن العاطفة تتميز بهاتين الصفتين»[8]. (جـ) الصداقة تتضمن الحميمية، ولكن الإرادة الخيرة ليست شعورا يأتي إلى حيز الوجود عفويا في اللقاءات الإنسانية[9]. إذن، الإرادة الخيرة ليست الدافع لتطوير الصداقة، بل الأفعال والتمنيات والخبرة المتبادلة: «هؤلاء الذين ينشدون الخير لأصدقائهم لأنهم خيرون (صالحون) هم الأصدقاء الحقيقيون، لأن كل واحد منهم يحب صديقه لذاته وليس لأي ميزة عارضة»[10]. امتلاك هذه السمة هو الذي يجعل الصداقة فضيلة، لأنها ليست شعورا أو عاطفة من نوع معين بل حالة (state) – ميزة، روح الفرد (ethos)، التي توجد كصفة في شخصية الصديق. ينطلق الأفراد من هذا الميل إلى تطوير علاقة الصداقة، أي من حس معرفي لعلاقة الصداقة. وكبقية القيم، كالعدالة مثلا، لا يمكن للفرد أن يسلك بصورة عادلة إن لم يعرف معنى العدالة وإن لم يختر هذا النمط من السلوك، وإن لم يكن على استعداد لأن يتحمل المسؤولية عن هذا الاختيار. إن الذي يميز الصداقة كعلاقة أنها لا تنبثق من شعور تجاه الآخر، على رغم أنها تنطوي على ذلك الشعور، ولكنها «تنبثق من محبة أخلاقية. لهذا السبب، فعندما يصبح الفرد الخيّر صديقا لشخص معين فإنه يصبح خَيْر ذلك الشخص. وبهذه الطريقة، فكل واحد منهما يحب الخير للآخر ويكافئ الآخر بتمني الخير له، ويسعى إلى تعزيز

مسرته. وكما يقال: الاهتمام مشاركة. وهاتان الصفتان تميزان الأفراد الصالحين»[11].
يبدو واضحا من هذه المقاطع أن الصداقة حالة ونشاط (فعالية) – حالة لأنها ميل فاضل، ولكن هذا لا يشكل بحد ذاته جوهر الصداقة؛ لأنها تصبح حقيقية فقط بعملية ممارستها. وبالفعل تنبثق من هذا الميل عملية الصداقة. إذن المحبة هي الفضيلة المميزة للصداقة، أما الصفة المميزة للمحبة، فهي العطاء. المحبة عطاء. هنا تبرز معاني المنفعة واللذة في الصداقة. بالنسبة إلى أي أساس أو دافع، فالصداقة ليست اللذة ولا المنفعة. الأصدقاء الحقيقيون جديرون بالمحبة لأنهم صالحون، وهم مصدر منفعة ولذة لأنهم صالحون. وبطبيعته، فالشيء الصالح (الخير) نافع وباعث على اللذة، لأننا نناقض أنفسنا إذا قلنا إن الخير مؤذٍ أو قد يكون مؤذيا. ولكن إذا كان دافع المحبة هو دافع العطاء فيحق لنا أن نسأل: ما الأفضل، أن نحب أم أن نتلقى المحبة؟ إذا كانت المحبة المرتبطة بالصداقة عملية (نشاطا) وإذا كان جوهر هذه العملية العطاء، إذن الأفضل للفرد أن يعطي من أن يتلقى المحبة. التلقي سلبي (هامد)، والعطاء فعال (نشط). و(هنا يمكن أن نسأل، وأرسطو لم يسأل: هل التلقي الحقيقي ليس فعلا أو نشاطا؟). إذن يحقق البشر أنفسهم كأصدقاء في عملية العطاء. ولكن بما أن دافع الصداقة هو الخير، وبما أن الشخص الصالح (الخير) يتمنى أن ينمو بالخير، فكلما ازداد بالعطاء لصديقه ازداد بالخير كصديق وكشخص. النقطة التي تستدعي انتباهنا هي: إذا عرّفنا الصداقة بأنها عملية، كما يفعل أرسطو، فلا بد لصفة الخير التي تميز الصداقة أن توجد في هذه العملية، لا أن تنشأ عن النتيجة الناجمة عنها، تماما كما يستمد الفنان رضاه من عملية الخلق الإبداعي، وليس من النتيجة المترتبة عليها – أي العمل الفني. وإذا كان العمل الناتج عن هذه العملية قيم؛ فذلك لأنه يجسد القيمة التي كانت روح وجوهر هذه العملية. إذن، المحبة التي تميز الصداقة تستهدف الشخص الذي يحب لا الشخص الذي يتلقى المحبة، تستهدف حياته، لأنه، في هذا النوع من الفعل، ينمو ويحقق نفسه كإنسان. وينطوي هذا القول على مفارقة، لأن فعل المحبة، من ناحية، يستهدف الإنسان الذي يتلقى المحبة، ومن ناحية أخرى يستهدف الإنسان الذي يحب. ولكن هذه المفارقة ظاهرية – شكلية – لا حقيقية، لماذا؟ لأن فعل المحبة الذي يقوم به الصديق نحو صديقه والذي يستهدف خيره ينبثق من

محبة الذات – إنه امتداد لمحبته لذاته، لأنه يعرف معنى محبته للآخر من محبته لذاته. هذه المحبة ليست أنانية؛ لأنها تتحقق وفق معيار الخير الأخلاقي. يمكن تعريف الصديق كإنسان يتمنى الخير لصديقه أو كإنسان يختار الأشياء الجيدة نفسها كصديق أو كإنسان يشارك أفراح وأحزان صديقه. كل من هذه التعاريف وتعريفات شبيهة بها، يجادل أرسطو، «تنطبق على الإنسان الصالح بالنسبة إلى ذاته. (وتنطبق على الآخرين الذين يعتبرون أنفسهم صالحين؛ وفي كل حالة، كما بينا، كان المعيار هو الخير الأخلاقي. أو الإنسان الأخلاقي). لأنه «متكامل كليا ويتمنى الأشياء ذاتها، بكل وجدانه»[12]. ويعتمد هذا النوع من التفكير على افتراضين: أولا، أنه حتى بين الأشخاص غير المتكافئين، مثلا بين الوالد والطفل أو الأستاذ والطالب، فالصداقة غير ممكنة إن لم يكونا متساويين في الخير. ولكن في هذه الحالة فالمساواة المقصودة نسبية (Proportionate)، لا حسابية (mathematical). السلوك النابع عن شخصية أخلاقية، عن رغبة لمنح المحبة وتلقيها، على قدر المستطاع، خاصية تميز الصداقة بعامة. ولكن المقدرة على منح وتلقي المحبة وفقا لشروط المساواة والمماثلة بالخير تميز الصداقة الحقيقية. ثانيا، يتحد الأصدقاء بصحبتهم الصالحة، ورغبتهم في نشر الخير في حياتهم والعزم على نشر مشاركة حياتهم بعضهم مع بعض. وهذا يعزز صدقية القول الشائع «صديقان اثنان، روح واحدة». و«الأصدقاء يتشاركون في كل شيء»، «العناية مشاركة»، «الركبة أقرب من الساق»[13]. ولكن إذا كان الأصدقاء متحدين، بهذه الطريقة، عندئذ يجوز لنا أن نقول: الأصدقاء يتمنون لأصدقائهم ما يتمنون لأنفسهم، أو يحبون أصدقاءهم كما يحبون أنفسهم. علاوة على ذلك، إذا كان الخير أساس وواقع محبتهم، وإذا كانوا صالحين، فإنه من واجبهم أن يحبوا أنفسهم، لأن الامتناع عن محبة أنفسهم سوف يقوض خيرهم، ونتيجة لذلك يقوض محبتهم بعضهم لبعض.

ثم نأتي إلى أن المساوة والمماثلة في الخير شرطان ضروريان للوئام بين الأصدقاء، والوئام ذو أهمية مفصلية للصداقة. لأن المزاج السيئ والشجار والنزاع سوف تقوض، عاجلا أو آجلا، إمكان التعاون والتفاهم المتبادل والثقة بين الأصدقاء. ولا يعني أرسطو بكلمة «وئام» الاتفاق في الرأي أو الآراء، فهذا الاتفاق خارج نطاق الشعور الذي يوحدهم؛ بل إن الاختلاف في الرأي ممارسة صحية وبناءة في حياة

الصداقة، لأنه مؤشر إلى التفهم الذكي وإلى الحكم الصائب في الأمور العملية وموصل إليهما. وما يعنيه أرسطو هو وئام أو انسجام في نظرتهم إلى أنفسهم وإلى الحياة عامة: «ويوجد هذا النوع من الوئام بين الناس الصالحين، لأنهم منسجمون مع أنفسهم وبعضهم مع بعض، لأن رؤيتهم (عموما) واحدة. ولأن رغبات هؤلاء الناس تبقى ثابتة ولا تتغير مع تغير الظروف، ولأنهم يهتمون بالأشياء النافعة والعادلة ويتعاونون على تحقيق أهدافهم المشتركة[14]. ولن نكون مخطئين أبدا إن قلنا إن أساس الوئام بين الأصدقاء هو الخير، وأن الخير هو الهدف الأسمى في حياتهم. هذا الخير هو وحده مصدر الارتباط الذي يوحدهم ويولد الوئام بينهم. هذا الخير، وهذا الخير فقط، هو السبب الذي يقوض إمكانية الصداقة بين الناس الأشرار. قد يتفق هؤلاء الأشرار على وسيلة تحقيق أهدافهم ولكنهم بكل تأكيد سوف يتشاجرون فيما بعد، لأنهم لا يتفقون على الغايات ذاتها، لأن غاياتهم، في الأساس، شخصية وغير متبادلة. الناس السيئون لا يهتمون بخير أصدقائهم، وهم على استعداد لأن يسيئوا إليهم أو يتخلوا عنهم، عندما يكتشفون أن أصدقاءهم غير نافعين.

ولكن، وفق أرسطو، فالصداقة الحقيقية تفضيلية، أي مقصورة على شخص واحد. وهي رابط بين شخصين متساويين ومتماثلين في الخير، بمعنى أنهما يقرران طوعيا أن ينفتحا أحدهما على الآخر، وأن يتشاركا في السعي إلى تحقيق ذاتيهما وفقا لشروط الخير: «والمثل الذي يقول إن الأصدقاء يتشاركون في كل شيء صحيح»[15]. ولكن الفرد لا يستطيع أن يقتسم وقته أو ممتلكاته أو ذاته مع كل شخص، لأن هذا سوف يقلص مقدرته على أن يكرس جميع قواه لنشر الخير في حياة الآخرين. هنا يمكن التساؤل: هل واجباتنا نحو أصدقائنا تلغي واجباتنا نحو الآخرين أو تصطدم بها؟ إذا كان الجواب نعم، فهل هذا يعني أن الصداقة علاقة أنانية؟ لأنه في هذه الحالة سوف يهتم أكثر الأصدقاء بعضهم ببعض ويتجاهلون الآخرين. ولكن الجواب، وفق أرسطو، هو كلا، لأن واجبات الصديق نحو صديقه لا تتعارض مع واجباته نحو الآخرين أو نحو الخير العام، وذلك لسببين: أولا، الخير أساس ودافع الصداقة، وهنا نعني الخير الأخلاقي، أي الخير بذاته. العنصر الذي يولد رباط الصداقة ووحدة الأصدقاء هو الخير بالمعنى الأخلاقي للكلمة. وأحد الشروط الأساسية لهذا الخير هو نشر الخير في حياة الآخرين. لهذا السبب لا يمكن للفرد في الصداقة الحقيقية

أن يتجاهل الخير العام. إذن في تنظيم حياتهم لا يمكن للأصدقاء أن يتجاهلوا أو يتجاوزوا واجباتهم نحو الآخرين. ثانيا، الصداقة اجتماع بين كائنين إنسانيين، وبذلك هو جزء من الجماعة السياسية الأوسع. إنها تستمد كيانها وإمكانياتها من هذه الجماعة. إذن لا يمكن للأصدقاء، جماعة كانوا أو أفرادا، أن يتجاهلوا واجباتهم نحو الكل الأوسع. لقد كان أرسطو على وعي بهذه المشكلة لأنه يسأل: «هل من واجب الفرد أن يساعد صديقه عوضا عن إنسان فاضل بحاجة إلى مساعدة؟ هل من واجب الصديق أن يسدد دينه الى إنسان أحسن إليه أو أن ينفق ماله على صديقه، إن تعذر عليه إتمام هذين الواجبين في الوقت نفسه؟»[16]. وبطرح هذه الأسئلة يسلط أرسطو الضوء على حدود واجبات الصديق نحو صديقه. وعلى رغم أنه من الصعب تعريف الحدود في بعض الحالات الجزئية، «فإنه ليس من الصعب» يقول أرسطو «إدراك أنه لا وجود لإنسان مفضل في كل الأشياء. إذن كقاعدة عامة، من واجب الفرد أن يكافئ المحسن له قبل أن يعطي هداياه إلى أصدقائه المقربين، كما أنه من واجبه أن يسدد دينه قبل أن يعطي نقوده إلى صديق»[17]. والنقطة التي تستدعي الانتباه هي: على رغم أن الصداقة علاقة تفضيل، فإنها لا تلغي واجب الأصدقاء نحو الكل الجماعي أو تتقدم عليه.

2 – الصداقة والسعادة

الصداقة المبنية على اللذة أو المنفعة أكثر شيوعا من الصداقة الحقيقية. وفي الواقع، يقر أرسطو بأن الصداقة الحقيقية نادرة، لأن الناس الصالحين بالمعنى الصحيح نادرون – فالصداقة الحقيقية تقتضي شخصية تتميز بالعدالة والشفقة والكرم والشجاعة والصدق والشرف والعفة والحكمة العملية، وهذه الصفات ضرورية لممارسة الصداقة. ويتضمن هذا المفهوم أيضا نظاما تربويا وثقافة تساعد على نمو الشخصية. ولكن إذا لم تتوافر الشروط الضرورية لممارسة علاقة نبيلة كالصداقة، وإذا كانت هذه الصداقة هدفا مثاليا، فلماذا يصر أرسطو على أنها قيمة أخلاقية، والأهم من ذلك، يكرس لها فصلين في كتاب «الأخلاق»؟ أولا، فعلى رغم أنها نادرة، وبالتالي تبقى مثالا، فقد كانت فكرة الصداقة جزءا مكملا للثقافة اليونانية؛ جزءا من نمط رؤيتهم لمعنى حياتهم. نجد هذه الرؤية في فنهم ولاهوتهم

وفلسفتهم وأيضا في تاريخهم. كانت الصداقة متأصلة في طريقة حياتهم الجماعية. ولهذا السبب يمكن القول إنها كانت، كمثال، متضمنة في النظرة الأخلاقية اليونانية للخير الأسمى. ثانيا، نظرية الأخلاق التي طرحها أرسطو في كتاب «الأخلاق» ليست نظرية علمية، بل فلسفية؛ إنها نظرية معيارية. كان هدفه من هذه النظرية صياغة فهمه للحياة الصالحة، وللمبدأ الرئيسي الذي يجسد جوهرها، وللقيم التي تترجم هذا الجوهر إلى قواعد سلوكية، أي إلى نظرية أخلاقية. كان يعتقد أنه على رغم أنها نادرة، فإن تحقيقها كان ممكنا، وإذا توافرت الشروط اللازمة يمكن للفرد أن ينميها ويعيشها. إمكان تحقيقها ليس أكثر أو أقل من إمكان تحقيق السعادة. هل يتوقف الناس عن السعي من أجل السعادة، أو محاولة تفهمها، لأنها صعبة المنال؟ طبعا لا، لأنها حاجة إنسانية جوهرية، والصداقة لذلك، ولأنها لازمة للحياة الصالحة. ولكن، هل هي كذلك؟ هل تكون الصداقة شرطا ضروريا لتحقيق السعادة؟ نعم بكل تأكيد. لا أحد، ولا حتى الشخص المكتفي ذاتيا وفي أوج السعادة، يجادل أرسطو، «يختار أن يعيش من دون صديق، حتى لو امتلك جميع الأشياء الجيدة»[18]. سوف أبدأ مناقشتي لهذه القضية بالإجابة عن السؤالين التاليين: (أ) لماذا تعد الصداقة حاجة إنسانية؟ (ب) لماذا هي شرط ضروري للسعادة؟ وسوف أبدأ هذه المناقشة بعرض لتصور أرسطو للسعادة.

أولا، السعادة هي الخير الأسمى في حياة الإنسان، كما أن كل نشاط نقوم به، بغض النظر عما إذا كان علميا أو اقتصاديا أو فنيا أو دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا، يستهدف غاية ما وعادة ما نعتبر هذه الغاية خيرا؛ وبما أن مجموع هذه النشاطات يشكل حياة الكائن الإنساني، أو حياة المجتمع، فلا بد لنا أن نثير سؤال الخير الأسمى: ما هذا الخير؟ عموما، الناس تفهمه على أنه السعادة؛ لأنهم يعتقدون، ضمنا، أنهم سيحققون السعادة إذا فعلوا الخير. لهذا السبب قال أرسطو إن «كل نشاط نقوم به - يستهدف هذا الخير. ولا يوجد شيء أهم أو أكثر قيمة في حياة الإنسان من هذا النوع من الخير، وكل شيء، أو كل نشاط، يستمد قيمته أو أهميته من تحقيق هذا الخير أو من خلال مساهمته في تحقيقه[19]. لهذا، وبما أنه الأسمى، نستطيع القول إنه يتميز بالاكتفاء الذاتي. ولا يعني أرسطو بهذا النوع من الاكتفاء، «الاكتفاء بتلك الأشياء التي يحتاج إليها الفرد لكى يعيش حياة منعزلة»، ولكن «الحياة التي تشمل

الوالدين والزوجة والأطفال والأصدقاء والمواطنين عامة»[20]. الحياة المكتفية ذاتيا، ومن ثم فالحياة الصالحة، لا تكون كفايتها مشروطة بأي من الأشياء التي تحتاج إليها؛ على العكس، هي كاملة، ومرغوب فيها لأنها كاملة؛ عندما نقول: مرغوب فيها نعني أننا نثمنها من أجل ذاتها، لا لأنها قيمة بحد ذاتها، ولا كوسيلة لغاية ما. وما هو الشيء الذي يمكن للفرد أن يريده، أو يرغب فيه أكثر من تلبية حاجاته أو كمال نفسه؟

ولكن، ثانيا، القول إن السعادة هي الخير الأسمى قول لا يضيف جديدا، لأن علينا أن نعرف طبيعته الأساسية، أي الصفات الأساسية التي تعرّف جوهره، لأن كلمة سعادة (eudemonia) عادة تعني «العيش الهنيء أو الحياه الناجحة». هي لا تشمل الازدهار فقط، أو الحظ السعيد فقط، ولكن أيضا السلوك الصالح أو الخيّر. اعتقد اليونانيون أن السعادة من حق الإنسان الصالح، لا الإنسان الشرير. وهي تنتج من السلوك الأخلاقي، ولكن كيف؟ كما رأينا سابقا، ابتدأ أرسطو تحليله لطبيعة السعادة بتصور وظيفة الإنسان كإنسان، لأنه كان يعتقد، كما فعل الفلاسفة السابقون وأيضا الإنسان العادي، أننا نعرف جودة الشيء بوظيفته. يتميز الشيء بالجودة بقدر ما يؤدي وظيفته على خير ما يرام. وبما أن جوهر الإنسان هو النشاط العقلي، إذن ستكون حياته صالحة، أو سعيدة، بقدر ما يعيش وفقا لقواعد العقل. ولكن نحن لسنا عقلاء بمجرد امتلاك العقل، ولهذا فلا يمكن القول إننا صالحون وسعداء لأننا نقوم بنشاطات عقلية فقط، ولكن عندما نقوم بها على خير ما يرام، تماما كما أن العازفة على الناي ليست عازفة جيدة لأنها تعزف، بل لأنها تعزف بصورة جيدة. ونعرف أن عزفها جيد عندما تعزف وفقا لمعيار الامتياز (excellence) في هذا الفن. بالمثل، يوجد معيار امتياز (arête) لتقييم الأفعال العقلية، أو الحسنة. نشير إلى هذا المعيار بكلمة «فضيلة». السلوك وفقا لهذا المعيار هو الذي يحدد ما إذا كان الفعل حسنا أو أخلاقيا. إذن، مفهوم الخير الأسمى يشمل عنصرين: (أ) الحياة الكريمة أو الازدهار. (ب) الفضيلة. والازدهار، بحد ذاته وبعيدا عن كل شيء آخر، يعني تأمين حاجاتنا كالمال والصحة واللذة والشرف الاجتماعي والمعرفة. والازدهار لا يجعل الحياة صالحة أو هنيئة، إذ يتعين أن تكون الحياة أيضا فاضلة. الفضيلة شرط أساسي للسعادة، وهي أيضا شرط ضروري للصداقة، وهي كذلك

التي تحول الصداقة المبنية على اللذة والمنفعة إلى صداقة حقيقية. هذا النوع من الصداقة أحد مقومات الحياة الصالحة، ولهذا تساعد على تحقيق السعادة.

3 - لماذا الصداقة حاجة؟

«على رغم أن الناس السعداء بامتياز» يكتب أرسطو، «لا يحتاجون إلى أصدقاء نافعين، فإنهم يحتاجون إلى أصدقاء صالحين، لأنهم بحاجة إلى رفقاء من نوع ما»[21]. يحتاجون إلى أصدقاء حقيقيين جديرين بالثقة والإخلاص، يحتاجون إلى أصدقاء يمكن أن يشاركوهم حياتهم. نحن في حاجة إلى الأصدقاء في السراء والضراء. في أيام الازدهار نحتاج إليهم لكي نشاركهم ثمار نجاحنا أو ثروتنا أو لذاتنا أو معرفتنا، «لأننا نقوم بأفضل الأعمال الحسنة تجاه أصدقائنا»[22]. مرة أخرى، ما نفع الثمار التي نجنيها إذا بقيت محجوبة في حجرة معتمة؟ كيف يمكن للفرد أن يزيد من ثمار كهذه من دون أن يتشارك فيها مع إنسان صالح، إن لم تصبح إمكانية لزرع وحصد المزيد؟ وكيف يمكن الحفاظ على الثمار من العطب من دون أصدقاء حقيقيين؟ وفي أيام الضراء، الصديق ملجأ. ماذا لو تغير حظ الفرد؟ ماذا لو أصيب الفرد بكارثة أو بلوى؟ ماذا لو فقد كل ما عنده وأصبح عاريا أمام الناس – ضعيفا وعرضة للأذى؟ إن المثل القائل «الصديق عند الضيق» ينطبق على مثل هذه الأحوال. وأضف إلى ذلك أن الشباب والمتقدمين في السن يحتاجون إلى مساعدة الأصدقاء. «يحتاج الشاب إلى الصديق لأن ذلك يساعد على تجنب الأخطاء، والمتقدم في السن يحتاج إلى الصديق لتأمين حاجات لا يستطيع القيام بها، ومن هو في عنفوان النضج يحتاج إلى الصديق لمواصلة العمل الصالح... عندما يجتمع اثنان... فإنهما سوف يكونان أقدر على تبين واغتنام الفرص الجديدة»[23]. وكنوع من المحبة، الصداقة قوة تحمي وترعى وتثمر. والأكثر من ذلك، فإن الحاجة إلى الصديق، كما يشير أرسطو، مطلب كامن في الطبيعة الإنسانية: يوجد ميل طبيعي في الإنسان إلى الصداقة. يوجد ميل طبيعي إلى أن يحب الإنسان الآخر وإلى أن يتلقى محبة الآخر. وأخيرا، لأن الصداقة من الوئام فهي تشكل الرباط الذي يوحد أعضاء المجتمع وفقا لشروط التعاون والسلام والود ونبذ العداوة والتعصب والفوضى. لهذا السبب يحاول مشرعو القانون خلق جو من الوئام بين أفراد الشعب، لأنه مرغوب أكثر من العدالة: «الأصدقاء لا يحتاجون إلى العدالة؛ ولكن الأفراد

العاديين يحتاجون إلى العدالة، والصداقة الحميمة هي عدالة بكل معنى الكلمة، وهي ليست ضرورية فقط لكنها شيء رائع»[24]. هذه الحجة الأخيرة تستحق انتباها خاصا لأن المعروف هو أن القانون مصدر وأساس النظام والوئام الاجتماعي. نعم، يمكن للعدالة أن تكون أساس النظام، وليس بالضرورة مصدر الوئام، لأن الوئام بمعنى الانسجام (harmonya) رباط إنساني باطني، لا خارجي كالرباط الذي يولده القانون. وجود الوئام الباطني يميز «الدولة» مقابل «المجتمع المدني». أساس الدولة هو القانون الأخلاقي، وأساس المجتمع المدني هو القانون المدني.

4 - الصداقة كأحد عناصر السعادة

والآن، فالقول إن الصداقة، عامة، حاجة، أو إنها تجعل الحياة الإنسانية هنيئة يختلف عن القول إنها أحد مقومات السعادة أو إنها ضرورية لتحقيق الخير الأسمى، لأنه، كما رأينا، حتى لو أن حياة الفرد مكتفية ذاتيا، فإنها تحتاج -على الأقل - إلى صديق حقيقي واحد: فهذا النوع من المشاركة شرط ضروري لتحقيق السعادة. هذه الحاجة إنسانية، ولكن على الرغم من أنها إنسانية، فلا يمكن معاملة الصديق كوسيلة لغاية شخصية. الصداقة الحقيقية مغروسة في المحبة المتبادلة والثقة والعطاء ومواصلة التحقق الذاتي. ويمكن أن نغامر بالقول إنها حاجة ميتافيزيقية، وإنها عامل جوهري في نمو الفرد وسعادته. كان أرسطو على وعي بهذه النقطة النقدية والقابلة للمناقشة، وكما يقول: «البعض يقول إن السعداء بامتياز، المكتفين ذاتيا، لا يحتاجون إلى أصدقاء، لأنهم يمتلكون الأشياء»، ولكنه يختلف مع القائلين بذلك، إذ يذهب إلى أن المكتفين ذاتيا الذين أمّنوا جميع حاجاتهم المادية والنفسية، وأصبحوا بذلك سعداء بمعنى خاص، يحتاجون إلى أصدقاء حقيقيين خيرين. فسعادتهم ناقصة من دون أصدقاء حقيقيين. إذن لا يمكن للفرد أن يكتفي ذاتيا من دون صديق حقيقي. الشرح المفصل الواضح لهذه القضية مهم جدا لتأسيس صحة أطروحتي في هذا الكتاب، لأن من الصعب أن نقول، كما قال أرسطو، إن الصداقة فضيلة، وبالتالي عنصر جوهري كامن في النظرة الأخلاقية للنموذج الأخلاقي اليوناني، ما لم تكن عنصرا جوهريا من عناصر الحياة الصالحة. الاعتراف بأنها فضيلة، ومن ثم عنصر في السعادة، لا يكفي. علينا أيضا أن نبين أن السعادة ليست كاملة من دونها.

كان أرسطو على علم بهذا المطلب المنطقي. والآن سأواصل تتبع الخط المنطقي الذي يلبي هذه المطالب.

أولا: الحاجة إلى صديق، على عكس الحاجة إلى أشياء مادية ونفسية، حاجة إلى إكمال الذات (self–completion)، فالذات الإنسانية سوف تبقى ناقصة ومنعزلة، إن لم تتحد برباط المحبة وتصبح كاملة مع ذات أخرى. الصديق الحقيقي هو «الذات الأخرى». «صديقان بنفس واحدة»[25]. إذن لا يمكن تأمين حاجات الأصدقاء بواسطة ذات واحدة فقط، ولكن بالسعي بين الكائنات الإنسانية الصالحة. ثانيا: إذا كان منح المنافع، كما رأينا، أفضل من تلقيها فإن الفرد سوف يحتاج، بحكم الضرورة، إلى صديق، لأن العطاء إلى الصديق أفضل من العطاء إلى الغريب. هنا يفترض أرسطو أن العطاء إلى الإنسان الصالح أفضل من العطاء إلى الإنسان الشرير. لهذا، وبما أن الأصدقاء الحقيقيين صالحون، فإن العطاء لهم أفضل من العطاء إلى الغريب. تبدو لنا قوة هذه الحجة بوضوح عندما نتذكر أن عطاء الأصدقاء متبادل ومستمر. لهذا كلما ازداد عطاء الأصدقاء ازدادت المقدرة على العطاء ومن ثم على الفضيلة. ثالثا: الإنسان اجتماعي بطبعه؛ فهو يميل إلى أن يكون مع إخوته في الإنسانية، أو إلى أن يصادقهم. إذن، الحياة الانعزالية تتناقض مع طبيعة الإنسان. وقد يفضل، الناس الاحتفاظ بكل الأشياء الجيدة التي يحصلون عليها في حياتهم، ولكنهم في المقابل يرغبون في مشاركة أعمالهم الصالحة مع الآخرين، لأنهم بالطبع يميلون إلى الحياة الاجتماعية: «لا أحد يفضل الاحتفاظ بكل الأشياء الجيدة لنفسه، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، ولأنه خُلق ليعيش برفقة الآخرين»[26]، رابعا: الحاجة إلى الأصدقاء تنبثق عن حقيقة أن الصداقة علاقة نشيطة ومثمرة، فهي ليست مجرد عاطفة، كما رأينا، أو مجرد فعل، بل عملية نمو مستمرة، تتطور بالمشاركة والعطاء والسعي وراء الغايات القيمة. نحن نصبح أصدقاء بممارسة الصداقة. ولذلك، يجادل أرسطو: «إذا كانت السعادة تتحقق في سياق الحياة النشيطة، وإذا كان نشاط الإنسان الصالح فاضلا ومثيرا للمتعة (كما قلنا سابقا)، وإذا كنا نرغب في هذه الحياة، وإذا كان في الإمكان تفهم جيراننا أكثر من أنفسنا وأفعالهم أكثر من أفعالنا، وإذا كانت أفعال الناس النبلاء الذين هم أصدقاؤنا مفيدة وصالحة (لأن هاتين الصفتين هما مبعث سرور)؛ إذن، فبحكم الضرورة المنطقية، سوف يحتاج

الإنسان السعيد بالمعنى الصحيح سوف يحتاج إلى هذا النوع من الأصدقاء، لأنه يفضل تأمل الأفعال النبيلة، وأفعال صديقه الصالح تتميز بالنبل»[27]. هذه الحجة تدعم القول بأن «الصداقة مدرسة للفضيلة»، بمعنى أنها تعزز تطوير الفضيلة، لأننا، كما جادل أرسطو في الكتاب الثاني من «الأخلاق»، نصبح فضلاء بممارسة الفضيلة وبمحاكاة الإنسان الفاضل؛ لهذا تزداد الفضيلة كلما مارسناها في حياتنا. الخير مرغوب فيه بذاته؛ وكذلك الإنسان الفاضل مرغوب فيه. والأصدقاء أشخاص صالحون، إذن رفقتهم مرغوب فيها، لهذا، وبما أننا نحتاج إلى الأشياء المرغوب فيها، وبما أن الأصدقاء صالحون: ومرغوب فيهم، إذن، فالصداقة حاجة إنسانية؛ أنها عنصر جوهري من عناصر السعادة.

5 ـ رؤية شيشرون للصداقة

انطلق الأبيقوريون والرواقيون والبرينيون(*) والمشاؤون(**)، الذين حذوا حذو أفلاطون وأرسطو، من فهم للطبيعة الإنسانية: ما هي العناصر، أو الخصائص، الأساسية التي تعرف الجوهر الإنساني؟ ما هو الباعث، أو الدافع، الأول للطبيعة الإنسانية؟ كانوا مقتنعين بأن جوابا وافيا للسؤال عن الخير الأسمى يقبع في صميم هذا الفهم. ولا يمكن لأي سلطة أو مصدر أن يفرض تصورا للحياة الصالحة من خارجها، بغض النظر عن نوعها أو طبيعتها، لأن ذلك إذا حدث فلن يكون مناسبا، وربما يكون متعارضا، مع رغبات إرادة الناس، ولأنه قد يعرضهم لنوع من السيطرة السياسية أو الدينية أو الاجتماعية. رأى الفلاسفة الهلنستيون أنه، من منظور منطقي، لا يمكن اعتبار الخير الأسمى خيرا أسمى، إن لم يتجاوب مع المتطلبات الباطنية للطبيعة الإنسانية: الرغبات والقدرات والإمكانات والدوافع. وكأسلافهم، فقد فسروا الخير الأسمى على أساس السعادة: الحياة الخيرة هي الحياة السعيدة، إذن الساعي وراء السعادة يسعى وراء الحياة الخيرة. ولكنهم اختلفوا بتحليلهم للخير الأسمى، ويعود هذا الاختلاف إلى اختلاف في ترجمتهم للطبيعة الإنسانية، وخصوصا لدافعها الأوّلي. ولكنهم، على الرغم من ذلك، شاركوهم افتراضا أساسيا: القوانين التي تحكم الطبيعة

(*) Pyrrhonists، الفلاسفة المتشككون من القرن الأول قبل الميلاد. [المحرر].

(**) Peripatetics، مدرسة فلسفية استمدت أفكارها من مؤسسها أرسطو. [المحرر].

الإنسانية هي قوانين الطبيعة. الكائنات الإنسانية جزء لا يتجزأ من الطبيعة. إذن السعي وراء الخير في حياة الإنسان لا يمكن أن ينتهك هذه القوانين، بل بالعكس، يصبح الإنسان سعيدا «بقدر ما ينجح بالعيش وفقا لقوانين الطبيعة عامة، لا القوانين التي يفرضها المجتمع – الأعراف، التقاليد، العادات – ولا تلك التي قد تصدر عن قوة متعالية أو وراء الطبيعة. «نظم حياتك وفقا للطبيعة». تلك كانت عقيدة فلاسفة ما بعد أرسطو. لهذا يمكن القول إن وظيفة النظرية الأخلاقية مزدوجة: اكتشاف (أ) القوانين الخاصة بالطبيعة الإنسانية. (ب) النوازع الأولية أو العناصر الأساسية التي تقوم عليها الطبيعة الإنسانية. أولا، اكتشفوا أن العنصر الذي يعرف الطبيعة الإنسانية غير معطى كحقيقة جاهزة البنية عند الولادة، بل كحقيقة كامنة: نحن لا نأتي إلى الطبيعة ككائنات إنسانية، ولكن ككائنات يمكن أن تصبح كائنات إنسانية. ثانيا، اكتشفوا أن تلبية مطالب الطبيعة الإنسانية هي تحقيق القدرات الكامنة في هذه الإمكانية – تحقيق الجوهر الإنساني – في مسيرة الحياة اليومية. إذن، الخير الأسمى ليس سوى هذه العملية بذاتها، أي تلبية مطالب طبيعتنا وفقا لقوانين الطبيعة. هذه البصيرة (insight) الأساسية تشكل أرضية الفكرة القائلة إن التحقيق الذاتي، أو الكمال الذاتي، هو جوهر الخير الأسمى.

سوف أنتقل الآن إلى رؤية شيشرون للصداقة، وسأبدأ بملاحظة عن الخصائص الأساسية للتصور الكلي للخير الأسمى، لأن نظرته تأسست على هذا التصور. كما هو معروف جيدا، جادل الأبيقوريون، الذين افترضوا ميتافيزيقا مادية في تحليلهم للحياة الأخلاقية، بأن الدافع الأول في الطبيعة الإنسانية هو اللذة (وتجنب الألم). إذن، نحن نحقق الخير الأسمى عندما نلبي مطالب هذ الدافع. وعلى عكس أرسطو الذي ميز بين السعادة والفضيلة وقال إن الفضيلة شرط ضروري للسعادة، ساوى الأبيقوريون والرواقيون بينهما. فبينما قال الأولون إن المرء يحقق الفضيلة بالسعي وراء السعادة، محققين بذلك التماهي بين الخير الأسمى والسعادة، قال الآخرون بالعكس: يحوز المرء السعادة بأن يعيش حياة فاضلة. وباتباع هذا الخط المنطقي، جادل الرواقيون بأن السمة التي تميز الطبيعة الإنسانية هي ملكة العقل. إذن، لا يمكن للذة أن تكون الخير الأسمى. ولكن بما أن الطبيعة الإنسانية جوهريا كيان عقلي، إذن فالحياة الصالحة هي حياة يحكمها العقل، أو اللوغوس (logos).

والقوانين التي تحكم نشاطات العقل الإنساني تنبثق عن العقل الكوني. وكما تساءل سينكا: «ما هي أفضل خواص الإنسان؟ بالعقل يفوق الحيوان، وبالعقل تتفوق عليه الآلهة. إذن العقل الكامل هو الخير الذي يتميز به الإنسان، وبقية الخصائص يشترك فيها مع الحيوانات والنباتات... إذن، فإذا كان كل شيء يستحق المديح ويحقق طبيعته، عندما يصل بالخير المميز له إلى كماله، وإذا كان الخير المميز للإنسان هو العقل، فإن الفرد الذي يحقق طبيعته العقلية بصورة كاملة يستحق المديح ويحقق غايته الكامنة في طبيعته»[28]. هذا الافتراض هو حجر زاوية النظرية الرواقية عامة: خير الإنسان الأسمى هو كمال (إكمال) طبيعته العقلية، أي تمكين ملكة العقل من أن تكون مبدأ تنظيم حياة الكائنات الإنسانية كأفراد وجماعات. اعتقد الرواقي أن الغريزة الأولى في الطبيعة الإنسانية هي البقاء(حفظ الحياة)، ليس فقط بالمعنى الدارويني، ولكن أيضا بالمعنى الإنساني؛ أي حفظ... الإنسانية. ووفق شيشرون، فإن «المخلوق الحي يشعر بارتباط بذاته (أو تعلق بذاته) وبدافع لحفظ ذاته وعاطفة حب نحوها، ومن ناحية أخرى، يشعر بأن لديه رفضا (antipathy) للدمار والأشياء التي تحمل بين طياتها إمكان الدمار»[29]. ويردد سنيكا الفكرة نفسها: «ألا ترون أن كل شيء حي»، كما يقول المعارض، «يتلاءم بداية، مع بنيته (constitution)، وأن بنية الإنسان بنية عاقلة، ولهذا يتكيف مع نفسه، ليس فقط ككائن حي ولكن أيضا ككائن عاقل، لأن الإنسان يعز على نفسه بخصوص ما يمثل كونه إنسانا»[30]. وهكذا، فإذا كانت بنية (كيان) الطبيعة الإنسانية تنبثق عن العقل، إذن، فلا بد من القول إن الفضيلة هي العيش وفقا للعقل، وأن هذا العيش هو عملية تحقيق القوى الكامنة فيه. إذن العقل هو المبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي، وهو أيضا المبدأ الذي تنبثق عنه جميع الفضائل. هذه الفكرة بالذات دفعت الرواقيين إلى أن يقولوا إن الفضيلة هي السعادة، أو إنها العيش وفقا للطبيعة. ولكن إن ساوينا الفضيلة بالسعادة، والسعادة هي الخير الأسمى، إذن علينا أن نسعى من أجل الفضيلة كغاية بذاتها: الفضيلة هي القيمة الجوهرية العليا. وقد صاغ ديوجانس[*] (Diogenes) هذه النقطة بوضوح: «الفضيلة هي الطبع المتناغم الجدير بالاختيار كغاية بذاتها

(*) Diogenes، أحد الفلاسفة الكلبيين الذين اعتبروا الفضيلة غاية الحياة، عاش في نهاية القرن الخامس وبداية القرن الرابع قبل الميلاد. [المحرر].

لا كوسيلة لأي رغبة أو دافع خارجي. وبالتالي، السعادة تكمن في الفضيلة، لأن الفضيلة هي تلك الحالة العقلية التي تجعل الحياة بأكملها منسجمة»[31]. لهذا السبب، يبدو لي أن الإنسان الفاضل إنسان مكتف ذاتيا، وفق الرواقيين، لأن في وسعه أن يكون سعيدا من دون ملذات الجسد، من دون امتلاك أشياء مادية، من دون أن يتوقع الخلود. كل ما يحتاجه لكي يكون سعيدا هو الفضيلة، والطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الفضيلة هو الحكمة. لهذا السبب فالحكمة تحتل المكانة الأولى في برنامج حياة الإنسان الفاضل.

6 ـ ما الصداقة؟

أعتقد أن معظم الفلاسفة يتفقون على أن تحليل أرسطو للصداقة هو الينبوع الذي استمدت منه جميع المناقشات اللاحقة إلهامها وبصيرتها الأساسية وترجمتها للعلاقة التي تشكل رباط الصداقة. وعلى الرغم من مساهمتهم الفريدة في فهمنا لهذه القيمة الأخلاقية، فإنها تنطبق أيضا على النظريات والتأملات والتقييمات النقدية لطبيعتها ومكانتها في حياة الإنسان التي نجدها في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة – مثلا، أوغسطين والأكويني وبيكون ومونتين، وكانت وإمرسون وميلاندر، وتنطبق أيضا على شيشرون. اخترت نظرية هذا الفيلسوف للتحليل المفصل لثلاثة أسباب: (أ) لأنها تبرز مكانة الصداقة في حياة الإنسان، (ب) تحتوي على مناقشة متكاملة للصداقة كقيمة أخلاقية (ج) تمثل مفهوما (تصورا) لثقافة معينة حول هذه القيمة. هدفي في هذا التحليل هو أن أبين، إلى أوسع حد ممكن، الخصائص الأساسية للصداقة، وعلاقتها بالسعادة، ولماذا هي حاجة جوهرية إلى إكمال الطبيعة الإنسانية، مع الأخذ بعين الاعتبار، طبعا، الافتراضات الرواقية المتعلقة بطبيعة العالم والحياة الإنسانية ومصيرها. سوف أبدأ بطبيعة الصداقة كعلاقة إنسانية.

«يمكنني أن أحثك بصورة خاصة فقط»، يقول شيشرون للوسيليوس في محاورة «الصداقة»، «على أن تفضل الصداقة على كل ما يمتلك الإنسان؛ لأنها أثمن شيء في أيام الازدهار والمحبة»[32]. ثم يضيف: «الصداقة ليست سوى توافق كامل على جميع المواضيع الإنسانية والإلهية، ودائما يرافقها شعور من اللطف والمودة، وفي الحقيقة،

فوفق معرفتي، لا يوجد أي شيء أفضل منها مما وهبته الآلهة للإنسان سوى الحكمة. بعض الناس يفضل الثروة، والبعض الآخر يفضل النفوذ، وآخرون يفضلون الشهرة، والعديد يفضلون الملذات، وهذه الأخيرة إحدى خواص الحيوانات بينما الأولى سريعة الزوال ومتقلبة، لأنها لا تعتمد على رغبتنا بل على تقلبات الحظ. وبينما هؤلاء الذين يعتبرون الفضيلة الخير الأسمى يستحقون الإعجاب، فالفضيلة هي بذاتها مصدر وجود الصداقة، ومن دونها لا يمكن للصداقة أن توجد أبدا»[33]. يبدو واضحا في الاقتباسين السابقين أن شيشرون يميز بين نوعين من الصداقة، الأول يرتكز على المنفعة، والثاني إلى الفضيلة، أو الخير، ويعتبر الأول غير حقيقي والثاني حقيقيا. أولا، الصداقة المبنية على المنفعة هي صداقة عابرة، ومشروطة؛ هي صداقة لا تدوم، لأن المنفعة التي هي أساسها ودافعها لا تدوم. واعتمادها على الحظ والظرف أكثر من اعتمادها على الإدارة أو المبدأ. ثانيا، العلاقة في هذا النوع من الصداقة هي علاقة خارجية، لا باطنية، أي لا إنسانية، لأن العنصر الوحيد الذي يربط الصديق بصديقه هو المنفعة، وبكلمات أخرى، لا يوجد رباط روحي أو إنساني بينهما على الرغم من أن هذا الرابط هو ينبوع الصداقة الحقيقية. الصداقة نوع من المحبة، ولهذا السبب فهي علاقة روحية. عاطفة المحبة هي التي تولد رابطة الصداقة بين الأصدقاء. لذا فهؤلاء الذين يشكلون صداقاتهم على أساس المنفعة، لا على أساس هذه العاطفة «يلغون الرابطة الأكثر حميمية، وهذه الرابطة، وليست المنفعة، هي مصدر البهجة التي ننشدها من الصداقة. وبالتالي فإن ما يصدر عن الصديق، يكون مصدرا للبهجة فقط إن صدر عن محبة عميقة»[34]. ولكن عندما يغيب هذا النوع من الرباط فإن الأصدقاء لا يحب بعضهم البعض بل يحبون المنفعة التي تتحقق من رفقتهم. وهذا النوع من المحبة محبة ذاتية لا محبة الآخر. إذن هذه المحبة ليست حقيقية.

الفضيلة ليست أساس الصداقة ودافعها فقط، ولكنها أيضا مصدرها. لهذا السبب لا يمكن للصداقة أن توجد إلا بين الناس الصالحين. ولكن إذا كانت الصداقة علاقة تحول إنسانين إلى أصدقاء، فما هي طبيعة هذا الرابط؟ أولا، يتكون هذا الرابط من عاطفة محبة متبادلة، ولأنها متبادلة فهي تولد وحدة بينهما. إذن، مصدر الوحدة هو تبادلية المحبة. في المحبة الحقيقية نحب الإنسان الآخر. ليس لأننا نتوقع من الصداقة منفعة معينة ولكن لأن الصديق جدير بالمحبة، وهو جدير بالمحبة

لأنه فاضل. الفضيلة جديرة بالمحبة وهي مصدر الجاذبية الدائمة بين الأصدقاء. لهذا السبب تنطلق المحبة التي تميز الصداقة تنطلق من إرادة حرة وعفوية. وفي إشارة تأملية إلى صديقه أفريقانوس(*)، يروي شيشرون أنه صادقه ليس لأنه كان يتوقع أي منفعة منه، ولكن لأنه كان معجبا بما تميز به - بالفضيلة التي عرف بها. يكتب شيشرون «إنها الفضيلة. الفضيلة، أقول لك يا قايوس فانيوس، وأنت يا كوينتس ماكيوس، هي التي تكسب الصداقة وتحفظها، لأنها مصدر القوة التي تجعلنا نتكيف مع الظروف، وهي أيضا مصدر الإخلاص والانسجام عندما تظهر وتنشر شعاعها؛ وعندما يرى إنسان هذا الشعاع في إنسان آخر، تشتعل نار المحبة أو الصداقة، لأن كلا منهما يستمد وجوده من المحبة. والمحبة ليست سوى التعلق بالإنسان الذي نحبه من دون إحساس بالحاجة ومن دون السعي من أجل أي منفعة، ومع ذلك، فإنها ينبوع من المنفعة على الرغم من أننا لم نسع من أجلها[35].

ولكن رباط المحبة بين صديقين ليس مجرد عاطفة أو شعور مجرد. بل هو ذلك النوع من العاطفة الذي ينبثق وجوديا عن تداخل ذاتي بين الصديقين أحدهما مع الآخر. يجري هذا التداخل في مجرى حياتهما الروحية. مثل أرسطو من قبله، اعتقد شيشرون أن الصداقة علاقة نشيطة ومثمرة، وعلينا ألا ننسى أنها نشاط مشاركة، وأن تركيزها لا يكون إلا على المشاركة: «إذن على الإنسان الحكيم أن يتأكد من مشاعره الرقيقة، بمثل ما يتأكد من سلامة مركبته، إذ إننا لا بد أن نستوثق من أن صداقاتنا سليمة كما نريد لأحصنتنا أن تكون سليمة تماما»[36]. هذا الشعور هو الغراء الذي يعزز بناء هذا الرباط وثباته، وهو أساس الوحدة بين الأصدقاء. هذا النوع من الاتحاد يبرر وصف الصديق باعتباره صورة من صديقه، أو باعتباره ذات صديقه، لأنه إذا كان الصديقان متساويين، بمعنى أنهما منسجمان بالفضيلة والشخصية، إذا انبثق فرباط الصداقة بينهما من نشاط المشاركة، إذ تداخل أحدهما مع الآخر في هذه المشاركة، إذا كان أساس هذا التداخل تماثل معتقداتهما وقيمهما ومشاريع حياتهما، إذا أصبح هذا التماثل باختصار حقيقة في حياتهما، فلا بد لذات الواحد أن تعكس ذات الآخر، وأيضا لا بد للصديق أن يحب صديقه، لأن جوهر المحبة هو العناية والعطاء والمشاركة.

(*) Scipio Africanus، أحد كبار قواد روما القديمة. [المحرر].

النقطة التي تستحق الانتباه هنا هي أن المحبة الخاصة بالصداقة، بالنسبة إلى شيشرون، هي نوع من الحضور، فالأصدقاء حاضرون بعضهم في بعض وبعضهم لبعض. الإقرار بهذه الخاصية هو الذي يمكن الرواقي من القول عن الأصدقاء إنه حتى لو مات أحدهم فلن يحزنهم موته، ليس فقط لأنهم يتقبلون ما جرى، وليس فقط لأن الصديق يبقى حاضرا فيهم، ولكن لأن صداقتهم جعلت حياتهم جديرة بالعيش. سنيكا يعبر عن هذه الفكرة بوضوح: «امتلاك الصديق يكون بالروح، والروح لا تغيب أبدا: إنها ترى من تحبه كل يوم. ولهذا أقول: شاركني أبحاثي، ووجبات طعامي وجولاتي، فالحياة تصبح ضيقة حقا إذا كان خيالنا مقيدا. أراك يا عزيزي لوسيليوس وأسمعك، وأشعر بك إلى درجة أنني أظن أنه من الأفضل أن أرسل لك ملاحظات عوضا عن رسائل»[37]. هذه النقطة لم تغب عن انتباه أوغسطين. لقد وصف الصداقة كعش محبة. هدف هذه الصورة هو التعبير عن أهمية المشاركة في حياة الصداقة، خصوصا أن الصديقين يندمجان معا ويصبحان نفسا واحدة. وعندما عبر عن شعوره بفقدان صديقه العزيز نبريديوس[*] قال: «لقد ازدادت دهشتي عندما اكتشفت أنني بقيت حيا عندما مات، لأنه كان «ذاتي الأخرى». وقد أحسن أحدهم قولا عندما أشار إلى صديقه بقوله «لقد كان نصف نفسي». كنت أشعر بأن نفسي ونفسه كانتا نفسا واحدة في جسدين. لهذا السبب كانت حياتي مرعبة. رفضت أن أعيش بنصف نفسي. وربما كان السبب في شدة خوفي من الموت هو أنه كان سيعني اكتمال موت صديقي المحبوب»[38].

ولا يمكن لهذا النوع من الاتحاد الروحي بين شخصين أن يحدث من دون تنفيذ بعض الشروط الأساسية. أولا، من المهم أن تبدأ الصداقة بداية حكيمة. ولا نستطيع تطوير علاقة من هذا النوع إن لم نؤمن بقيمة الفضيلة، وإن لم نعش وفقا لمتطلباتها وبالتالي «علينا ألا نتسرع بالمحبة وألا نحب الإنسان غير الجدير بالمحبة»[39]. فلسوء الحظ، «معظم الناس لا يرون أي شيء ذا قيمة في أمور الحياة سوى ما هو مربح، وسواء مع الأصدقاء أو مع الماشية، فهم يحبون ما يتوقعون منه أكبر قدر ممكن من المنفعة»[40]. وهم على استعداد لأن يتظاهروا ويتملقوا ويرتدوا ثوب الصداقة من أجل المنفعة، ولا يترددون في اللجوء إلى استغلال أي شخص والإساءة إليه والتلاعب

(*) Nebridius، أسقف برشلونة حتى العام ٥٤٧ الميلادي، ويحل عيده في السابع من فبراير من كل عام. [المحرر].

به، صادقا كان أو انتهازيا، لتحقيق غاياتهم الأنانية. لكن الصداقة الحقيقية «جديرة بالرغبة من أجل ذاتها»، لا من أجل أي كسب مادي. لهذا السبب يوصي شيشرون، كما لاحظنا سابقا، بأنه يجب ألا نحكم على شخصية فرد آخر قبل أن نفتح قلوبنا له؛ إنه دور الإنسان الحكيم إذن أن يتأكد من دوافع مشاعره الرقيقة، كما يتأكد من سلامة مركبته، وأن نتحقق من سلامة صداقتنا كما نفعل مع أحصنتنا، بصورة تامة أن نختبر شخصية أصدقائنا بقدر ما»[41]. ولكن هذه الوصية تثير مشكلة تنطوي على مفارقة، إذ كيف يمكن أن نتفحص أو نتأكد من الآخر إن لم نمارس الصداقة؟ كيف نعرف الآخر إن لم نشاركه حياته؟ شيشرون على علم بهذا التناقض، لأنه يلاحظ أن مهارة الناس في اختيار حيواناتهم تفوق بكثير مهارتهم في اختيار الأصدقاء. هذه قضية عملية عامة. نستطيع، عموما، تحديد بعض الميزات الجوهرية للشخصية الفاضلة، مثل الصدق، العمل الصالح، المودة، اللطف، التواضع، التعاطف، العقلانية، المرونة، الثقة، الشجاعة، الرضا. ويمكن أن نكتشف إلى أي مدى يجسد الصديق صفات كهذه في سلوكه، خلال فترة زمنية معينة، وبصورة ثابتة ومتسقة ومخلصة. ولكن على الرغم من أننا قد نلاحظ وجود هذه الصفات، فإننا قد نخطئ. التجربة الواقعية في نهاية المطاف هي الاختبار النهائي للتأكد من فضيلة الشخص الآخر. أعلن شيشرون أكثر من مرة أن الإنسان الفاضل الذي يقدر الصداقة كقيمة أولى في حياته إنسان نادر، وأن معظم الناس محكوم عليهم بعدم ثبات شخصياتهم وضعفها. وهو يتساءل: «أين نجد ذلك الإنسان الذي لا يفضل المناصب السياسية والقانونية والعسكرية والاجتماعية والنفوذ على الصداقة؟»[42]. ويعود للتساؤل: «أين نجد ذلك الإنسان الذي يفضل مصلحة صديقه على مصلحته؟ ولماذا؟ نحن لا نستطيع التغاضي عن هذه الأمور. معظم الناس يجدون المشاركة في أحزان الآخرين مؤلمة وغير عملية، والناس الذين يمارسون هذه المشاركة نادرون. وعلى الرغم من أن إينيوس[*] (Ennius) قال: «نكتشف الصديق الثابت في الأمور المتغيرة، بيد أن تهمة عدم الثبات والضعف تشمل معظم البشر، فهم يحتقرون الصديق في أيام ازدهارهم ويتخلون عنه في أيام محنته»[43]. الفكرة التي أراد شيشرون تسليط الضوء عليها هي أن الخير شرط جوهري للصداقة لأنه يؤكد

(*) Quintus Ennius، كاتب من عهد الجمهورية الرومانية يعد أبا الشعر اللاتيني. [المحرر].

حالة من الوئام، أي الانسجام بين الأصدقاء، ومن دون هذه الحالة تكون الصداقة غير ممكنة. وهو يقول لنا إنه استمد قوة صداقته مع سيبيو (Scipio) من طول المعاشرة وتوافق همومهما وميولهما واهتماماتهما ومشاعرهما وتبادل الأخذ والعطاء بينهما[44]. غياب هذا التوافق يدمر الصداقة، إذ كيف يمكن للأصدقاء أن يكونوا صورة بعضهم عن بعض، أو يكون أحدهم نصف الآخر، إن لم يكونوا متساوين بعضهم مع بعض؟ ولكن المساواة التي يقصدها شيشرون هنا ليست حسابية بطبيعتها، لأنه من المستحيل لأي إنسانين أن يكونا متماثلين أو متساويين في كل جزئية – المزايا النفسية، المهارات، المواهب، النواحي المادية أو الجسمية. المهم هو أن يؤسس الصديقان تبادلا منصفا في جميع أفعالهما أحدهما نحو الآخر[45]. يضاف إلى ذلك أنه إذا أدرك أحدهما أنه أفضل من صديقه فعليه أن يرفع من مستواه في الخير أو الجودة من دون عجرفة أو تعال، لأن العجرفة والتعالي يتضاربان مع شعور ومطالب الفضيلة. وهذا يرتكز إلى الافتراض بأن الناس لا يولدون فضلاء، ولكنهم يولدون بالقدرة على أن يصبحوا فضلاء. الحياة الفاضلة عملية تنمية وتطوير مستمرة. وقد عبر سنيكا عن هذه النقطة بوضوح: «تتحلى الشخصية بالفضيلة فقط عندما تنشأ وتتعلم وتصل إلى مستوى عال من الكمال في الممارسة. لم نُخلق بالفضيلة ولكن من أجلها. وحتى أحسن الناس، فهم لا يملكون من الفضيلة قبل أن يُنضجوها في ذواتهم سوى مادة الفضيلة، وليس الفضيلة ذاتها. الفضيلة ثمرة التربية»[46]. ولهذا، فعلى الرغم من أن الصداقة ناجمة عن الفضيلة، فإنها تصبح بمجرد تأسيسها، جماعة، أو مدرسة، لتنميتها. والخير بطبيعته معد، جذاب؛ إنه قوة بناءة ومثمرة. وكلما أمعن الفرد في ممارسة الخير، ازداد الخير في حياته، وأصبح أفضل.

ولكن كجماعة من الأفراد الفاضلين، فالصداقة شرط، وفي الحقيقة عنصر من عناصر السعادة. قد تبدو هذه الجملة غريبة، لأنه وفق شيشرون وبقية الفلاسفة الرواقيين، فالفضيلة مبدأ السعادة: امتلاك الفضيلة يساوي امتلاك السعادة الشخصية. الشخص الفاضل مكتفٍ ومنضبط ذاتيا. وهو يستمد استقلاله ورضاه بالحياة من موارده الباطنية – الحكمة والفضيلة، حيث تكون الحكمة وسيلة لإنجاز الفضيلة. ولكن يقول لنا شيشرون إن الفضيلة ليست مجرد شرط، ولكن أيضا عنصر من عناصر السعادة. ويبدو أننا أمام مفارقة، ولكن هذه المفارقة ظاهرية، للأسباب

التالية. أولا: الاكتفاء الذاتي للإنسان الفاضل لا يتضمن أي رفض للعالم أو للحياة. أي، لا يتضمن انطواء الفرد على ذاته، بل يعني أننا أسياد أنفسنا، أننا نسيطر على أفكارنا ومشاعرنا وأفعالنا، أننا نسيّر حياتنا وفقا لصوت الحكمة، أننا لا نستطيع تغيير مجرى الحوادث الخارجية بما في ذلك حوادث أجسادنا، ومن ثم علينا أن نتحلى بنزعة لا اكتراثية تجاه هذه الحوادث. نستمد اقتناعنا الذاتي من إدراكنا أننا مكتفون ذاتيا، بمعنى أننا لا نحتاج إلى أي شيء حتى نتمكن من تلبية هذه الاحتياجات. سنيكا يستشهد بكريسبوس(*) بشأن هذه النقطة: «لم يكن ينقص الإنسان الحكيم شيء، هو يقول لنا، ولكنه يحتاج إلى أشياء عديدة، بينما الأحمق من ناحية أخرى، لا يحتاج إلى شيء ولكن ينقصه كل شيء. الإنسان الحكيم يحتاج عيونا وأيادي وأشياء عديدة لكي يحقق أهدافه اليومية، ولكن لا ينقصه أي شيء، لأن الافتقار إلى شيء ما يتضمن أنه ضروري، ولا شيء، بالنسبة إلى الإنسان الحكيم، يعد ضرورة»[47]. وهكذا، فمثال الحياة الصالحة، أي الفضيلة، «ينمو ويتطور ذاتيا» والسعادة ثمرة هذا التطور. ولكن حتى الإنسان الفاضل لا يستطيع أن ينمو ذاتيا وحده، من دون صديق حقيقي: الصداقة ليست مجرد مصدر للسعادة بل شرط لها. بكلمات شيشرون: «الطبيعة أعطتنا الصداقة كخادمة للفضائل»[48]. السعادة إنجاز باطني، لا يمكن منحها أو شراؤها، ولا يمكن سلبها أو بيعها. التربة التي تغذيها هي الفضيلة. إنها تلك الخاصية المتمثلة في الرضا أو القناعة العميقة التي تنبثق عن ممارسة الفضيلة. لا يمكن لهذه الصفة أن تُحقن في النفس كما يُحقن الدواء في جسد المريض.

ولكن بأي معنى تكون الصداقة شرطا للسعادة؟ هي شرط بمعنى أنه لا يمكن للفرد الفاضل بمفرده، وحده، أن يصبح فاضلا، لأنه يحتاج إلى رفقة وتعاون من صديق حقيقي، لأنه «وحده، من دون مساعدة، لا يمكن له أن ينجز أعلى درجة من الفضيلة. هو يستطيع تحقيق هذه الغاية عندما يترافق مع شخص آخر. وإذا حدثت هذه الرفقة بين شخصين فإن رفقتهما ستكون، بالنسبة إلى الخير الأسمى، أفضل وأسعد رفقة»[49]. فخيرات الحياة – اللذة والمعرفة، الاحترام الاجتماعي، الهناء

(*) Chrysippus، فيلسوف رواقي يوناني من القرن الثالث قبل الميلاد. [المحرر].

– تتحقق في إطار الصداقة. لهذا أنهى شيشرون حواره حول الصداقة بالرجاء التالي «أرجوك أن تبني أساسا للفضيلة، التي لا يمكن للصداقة أن توجد من دونها، لأنه لا يوجد أي شيء أفضل من الصداقة في هذا العالم»[50].

7 ـ لماذا نحتاج إلى الصداقة؟

الملاحظة الأخيرة عن العلاقة بين الفضيلة والصداقة تجرنا إلى السؤال التالي: لماذا اعتبر الفلاسفة الهلنستيون الصداقة قيمة مركزية في التنظير الأخلاقي؟ لماذا اعتبروا أنها عنصر أو شرط من الشروط الواردة في تصورهم للسعادة؟ جوابي عن هذين السؤالين سوف يرتكز إلى أن النموذج الأخلاقي الهلنستي كان يتضمن قيمة الصداقة، أي أنها كانت جزءا من النظرة الأخلاقية الكامنة فيه. أدرك الفيلسوف الهلنستي أن الصداقة حاجة، وأنها عنصر جوهري في السعي من أجل السعادة. والآن سوف أقدم الحجج لدعم هذه القضية.

أولا: الصداقة هي الطريق الأوسع، أو ربما الوحيد، الذي يؤدي إلى تلك القناعة الذاتية، إلى البهجة والرضا الذاتيين، المتوجين للحالة التي نشير إليها عادة بكلمة سعادة، أو التي تجعل الحياة جديرة بالعيش «في المقام الأول» يقول شيشرون، «لمن يمكن للحياة أن تكون جديرة بالعيش، كما يقول إينيوس، سوى لذلك الشخص الذي يتبادل شعور الاستلطاف مع صديق ما؟ من هو الفرد الذي يمكن أن يكون مبهجا أكثر من الفرد الذي يمكن لك أن تتناقش معه حول جميع المواضيع التي تناقشها مع نفسك؟»[51]. وفق تفكير أرسطو، ستكون الحياة قاتمة، بكل تأكيد، إذا لم يتقاسمها المرء مع شخص عزيز، صديق حقيقي، في أيام الازدهار وفي أيام المحنة! جميع المواضيع الجديرة بالملاحقة، والملائمة لمختلف ظروف الحياة، تتلخص في الصداقة: «الثروة، لكي ننفقها؛ القوة، لأنها تجعل الناس يتوددون إليك؛ الملذات، لكي تتمتع بها؛ الصحة الجيدة، لكيلا تشعر بالألم ولكي تقوم بوظائفك الطبيعية. في حين أن الصداقة تشمل أكبر عدد ممكن من الأمور، وأينما تذهب هي معك، فهي لا تتركك ضائعا أو محروما أو مروّعا، لهذا السبب فنحن لا نبذل جهدا على شيء أكثر مما نبذله على الصداقة»[52]. ولكن الصداقة الحقيقية مؤسسة على الفضيلة، وهذا يعني أنه لا يمكن للفرد أن يكون صديقا إن لم يسلم نفسه للفضيلة. وهكذا،

وبما أن الصداقة، كما رأينا، غير ممكنة من دون الفضيلة، ولأنها تشمل جميع الأمور التي تجعل الحياة جديرة بالعيش، ولأن الفضيلة هي السعادة، إذن، الصداقة شرط للسعادة، ولهذا فهي حاجة إنسانية جوهرية، لأنه لا يمكن للفرد أن يحقق نفسه من دونها.

ثانيا: الصداقة ليست مجرد شرط، إنها أيضا عنصر في السعي من أجل السعادة لسببين: (أ) أن الصداقة، بخلاف جميع الخبرات التي نبحث عنها، فيها من العظمة ما يفوق كل شيء آخر، لأن خيرات كاللذة والشرف الاجتماعي والشهرة الاجتماعية، كما رأينا، لا تمنحنا الرضا الدائم والعميق والثابت الذي تتطلبه الطبيعة الإنسانية: «لو كانت المصلحة مصدر الصداقة، فلا بد للصداقة أن تنفصم عراها عندما تزول المصلحة. إذن، الصداقة الحقيقية خالدة»[53]. الفرد الذي يستهدف صداقة مبنية على المصلحة يفترض أنه سيصبح سعيدا عندما يؤمِّن حاجياته المادية ويعيش حياة خالية من الهم. ولكن هذا الافتراض خطأ، لأننا إن أقصينا الصداقة الحقيقية عن حياتنا، فإننا «نقصي الشمس عن العالم»؛ وإذا غابت هذه الشمس فستتراجع الصداقة عن حياتنا، لأننا لم نتلقَ أي شيء أفضل وأكثر بهجة، من الآلهة الأزلية[54]. الصداقة هي الشمس التي تنير حياة الأصدقاء وتبعث في قلوبهم بهجة عميقة دائمة، ولهذا السبب هي حاجة لا يمكن للأصدقاء الاستغناء عنها.

بيد أنها ليست حاجة عادية، أو مادية، ليست ذلك النوع المقرون بالمصلحة أو البقاء. إنها حاجة إنسانية، من ذلك النوع المقرون بدافع الاكتفاء الذاتي على المستوى الإنساني. الرضا المقرون بالنوع الأول من الحاجة هو اللذة، بينما المقرون بالنوع الثاني هو البهجة. اللذة تعرّف المفهوم العادي للسعادة، والبهجة تعرّف النوع الثاني. ولكن المفهوم العادي للسعادة سلبي، لأنه يستهدف حياة خالية من الهم ويهمل الالتزام بالفضيلة، بينما النوع الثاني نشيط، لأنه يستهدف تحقيق القوى الكامنة في الطبيعة الإنسانية، ولأن هذا التحقيق يبقى تحديا مستمرا. طريقة الحياة الإنسانية مؤسسة على العقل والفضيلة، لا على الإحساس. والآن، إذا كانت الفضيلة شرط الحياة السعيدة، إذن فالصداقة حاجة. هنا علينا أن نتذكر صورة الشمس المعبرة. هدف هذه الصورة هو التعبير عن القيمة المطلقة لهذه الحاجة، ولكن تأمينها ليس وسيلة إلى غاية خارجية، بل استجابة إلى مطلب من مطالب حياة العقل الذي هو

جوهر طبيعتنا. البهجة التي تفرزها تنجم عن ممارسة الفضيلة عامة والصداقة خاصة، أي عن كون الفرد صديقا أو عن القيام بأنشطة الصداقة، وليس عن تأمين نوع من المصلحة. ترتكز هذه الفكرة إلى الافتراض الرواقي القائل بأن الشخص الحكيم مكتفٍ ذاتيا: أفعاله تنبع عفويا من عقله وتجسد إرادته العقلية. الرغبة الأولى لهذا الشخص هي أن يكون ذاته، أي أن يعيش حياة عقلانية. هذا النمط من الحياة مصدر سعادته. سنيكا عبر عن هذه النقطة بقوله: «على الرغم من أنه مكتفٍ ذاتيا، فالإنسان الحكيم يرغب في أن يكون عنده صديق، على الأقل لكي يمارس الصداقة ولكي يبقي ملكاته العقلية نشيطة، ولكن لا كما يقول أبيقور، لأنه يريد أحدا أن يأتي ويجلس بجوار سريره عندما يكون مريضا، أو يحرره عندما يكون في قبضة الأعداء، ولكن على العكس لأنه يريد أن يجلس هو بجوار سرير صديقه عندما يكون الصديق مريضا أو لكي يحرر صديقه عندما يكون في قبضة الأعداء. كل من يفكر في مصالحه الشخصية ويسعى من أجل الصداقة لهذا الهدف يقترف خطأ عظيما... نَصِف هذه العلاقات عادة بأنها صداقات الطقس الحسن»[55]. وبالتالي، وفي محاولته للتمييز بين الصداقة الحقيقية وتلك المبنية على المنفعة، يقول شيشرون إن أتباع النوع الثاني من الصداقة يحرمون أنفسهم «من أجمل وأرفع نوع من الصداقة، ذلك النوع المرغوب فيه ولذاته»[56].

ثالثا: الصداقة حاجة إنسانية. وهي جزء أصيل من نسيج الطبيعة الإنسانية؛ ولهذا، وبسبب حاجة أساسية وجوهرية في بنيتهم الطبيعية، يميل البشر إلى الصداقة ويبتهجون بها. هذا الميل مغروس في طبيعتهم الاجتماعية. لقد خُلقوا ووُجدوا لكي يزدهروا في وسط اجتماعي، والصداقة أنسب مثال للوجود الاجتماعي الإنساني. الكائنات الإنسانية، يقول شيشرون، تكره العزلة. وبغض النظر عن عظمتها أو نبلها أو قدسيتها، فإن الإنجازات الإنسانية تكون عقيمة خارج نطاق الإطار الاجتماعي، إذا لم يدركها ويقدرها ويقيمها ويتشارك فيها الآخرون. لماذا أسعى إلى أن أخلق عملا فنيا – قصيدة أو مسرحية أو قطعة موسيقية أو تمثالا ـ أو نظرية علمية أو نظاما فلسفيا أو نظرية سياسية، ولماذا أسعى إلى أن أقوم بفعل المحبة، ولماذا أسعى من أجل مشروع مهم أو هدف مثالي إن لم يقدره أو يقيمه أحد؟ أو، مرة أخرى، هل للفعل المؤذي أو الشرير أي قيمة خارج السياق الاجتماعي «إن وجد شخص»

يقول شيشرون «مملوء إلى حد عال بالقوة والوحشية إلى درجة أنه يتجنب ويكره الاجتماع مع الإنسانية كما شاع عن تيمون الأثيني(*)، فحتى إنسان كهذا يحتاج إلى شخص ما لكي يصب عليه سموم طبيعته البشرية»[57]. ومن ناحية أخرى، إذا تمكنا من تصور شخص في الملكوت يتأمل جمال النجوم، في ذروة تألقها، فبمقدورنا القول إن تجربة هذا الشخص ستكون تافهة «بائخة» إذا لم يتشارك في هذه التجربة مع إنسان يفهمها ويقدرها. «وهكذا فالطبيعة لا تحب العزلة ودائما تفتش عن شيء يدعمها، والصديق هو أكثر الداعمين إخلاصا»[58]. يستند هذا الزعم إلى افتراض أن الصداقة تمثل أقوى نوع من الترابط الاجتماعي، أولا لأنها، كما شرحت سابقا، شعور بالوحدة الكاملة بين كائنين إنسانيين. يبدو لي أني أتبنى الاعتقاد بأن هذه هي بنيتنا الطبيعية، أنه يجب أن يوجد رابط اجتماعي بيننا جميعا، وأن يكون هذا الرابط أقوى عندما تكون العلاقة قريبة. لهذا فمواطنك أفضل من الأجانب، والأقرباء أفضل من الأغراب؛ لأن الطبيعة زودتنا بشعور ودود نحو الأصدقاء والمواطنين. وعلاقة الصداقة أقوى وأرفع من علاقة المواطنة، لأنه يمكن استرداد المحبة من الغريب أو المواطن، ولكن لا يمكن استردادها، أو سحبها، من الصديق[59]. يفترض هذا الرأي الفكرة التي تقول إن الصداقة علاقة تفضيلية، لأنه على الرغم من أننا بالطبيعة نملك ميلا إلى أن نعيش حياة اجتماعية، وبالتالي نعتز برفقة الآخرين، فإننا أيضا بالطبيعة نملك ميلا إلى أن نختار الكائن الإنساني الذي يلائمنا ويشاركنا حياتنا برمتها. هذا الميل ليس عشوائيا ولا اصطناعيا، بل دافع جوهري في الطبيعة الإنسانية. وهذا سبب إضافي دفع شيشرون وبقية الرواقيين إلى أن يجادلوا بأنه على الرغم من أن الشخص الحكيم مكتفٍ ذاتيا، فإنه يحتاج إلى صديق حقيقي.

وإن أخذنا بعين الاعتبار النماذج الأخلاقية للعالم الكلاسيكي – نظرتهم إلى الخير الأسمى والافتراضات التي تؤسس هذه النظرات – يمكن أن نستنتج أن الصداقة عنصر جوهري في الحياة الفاضلة. وآمل أن تكون تحليلات أرسطو وشيشرون لطبيعة الصداقة وطريقة تبريرها كحاجة قد قدمت تفسيرا معقولا لضرورة اعتبارها قيمة مركزية في التنظير الأخلاقي. وفي إعطائها هذه الدرجة الرفيعة من الأهمية،

(*) Timon of Athens، هو ثري عرف ببغضه ومعاداته للناس. كان ينفق أمواله على أصدقائه بسخاء، فلما أفلس هجروه، ليعودوا له مرة أخرى بعد أن اغتنى. [المحرر].

كما شرحت في هذا الفصل، كان الفلاسفة الكلاسيكيون أوفياء للنموذج الأخلاقي، وكانوا في هذا الوفاء مخلصين لنظرتهم إلى العالم عامة، أي لفهمهم للطبيعة والحياة الإنسانية ولمصيرهم ولتجربتهم في الصداقة ودورها في السعي من أجل السعادة. لم تحل دون هذا الإخلاص أي اعتبارات دينية أو سياسية أو اجتماعية، بل العكس، فقد ارتكزوا بثبات إلى الدليل التجريبي والحكم الفلسفي السليم.

4

الصداقـة في نظريـة أخلاق العصور الوسطى

لماذا غابت الصداقة بوصفها قيمة أخلاقية مركزية عن نظريات القرون الوسطى؟ هذا السؤال جدير بالجواب، خصوصا أن غيابها كان مفاجئا. يقف هذا الغياب كرفض واضح وجريء، إن لم يكن مغايرا، في وجه حضورها البارز في ثقافة العصر الكلاسيكي ونظريته الأخلاقية. أسلم بأن الجواب عن هذا السؤال يكمن في مرحلة تحوّل النموذج الثقافي من العصر الهلنستي إلى العصر الوسيط، ثم من النموذج الأخلاقي الهلنستي إلى النموذج الأخلاقي الوسيط، لأن التحوّل في توجه، أو هوية، النموذج الثقافي، كما رأينا، يتضمن تحولا في مؤسساته وبالتالي في أنماطه السلوكية النموذجية. بالإضافة إلى ذلك، فالتحوّل في النموذج الأخلاقي يتضمن تغيرا في النظرة الأخلاقية للثقافة، لنظرتها في طبيعة المحيط الأخلاقي: ما هي الصفة التي تضفي على الفعل أو الجماعة أو القانون

«لم يرتكز طرد الصداقة من النظرية الأخلاقية القروسطية إلى تحليل منطقي وتجريبي لمفهوم إنسانية الكائن الإنساني أو الشروط الكافية لتحقيق إنسانيته، ولكن إلى الحقيقة الكامنة في الوحي، والمؤسسة على مصدر يفوق الخبرة البشرية»

صفته الأخلاقية؟ تتجسد هذه النظرة، التي عادة تصاغ كمبدأ للتميز الأخلاقي في القيم التي تشكل القواعد الأخلاقية. إذن هذه القواعد تستمد معناها وتبريرها من النظرة الأخلاقية. علاوة على ذلك، توجد علاقة أنطولوجية بين رؤية الجماعة للعالم ونموذجها الأخلاقي، أي، بين فهمها للعالم وطبيعة الحياة الإنسانية ومصيرها من جهة، وتصورها للخير الأسمى من جهة أخرى. في الفصلين السابقين رأينا كيف ظهرت، أو تجسدت، هذه العلاقة في النماذج الثقافية والأخلاقية الهلنية والهلنستية، وأيضا رأينا كيف حصل الإقرار بالصداقة بوصفها قيمة أخلاقية مركزية وتبريرها في كل من هذه النماذج بناء على الاعتقاد بأنها عنصر أو شرط للحياة الفاضلة. في بناء نظرياتهم، التزم الفلاسفة الهلنيون والهلنستيون بالنماذج الأخلاقية التي عاشوها. أدركوا بوضوح أنه لا يمكن للنظرية الأخلاقية الوافية أن تتجاهل الصداقة بوصفها قيمة أخلاقية مركزية في عملية التنظير الأخلاقي، تحديدا لأنها شرط أو عنصر في الحياة الصالحة، وذلك بالطبع إذا افترضنا، كما فعلوا، أن هذا النوع من الحياة مرحلة في الكمال الذاتي أو التحقيق الذاتي.

فيما يلي، سوف أناقش: أولا، الميزات الأساسية لرؤية العالم في العصر الوسيط؛ ثانيا، سوف أشرح كيف تنعكس هذه الميزات في المؤسسات الرئيسة للعالم الوسيط، أي كيف تتشكل المعتقدات والقيم الأساسية للأنماط السلوكية النموذجية التي هي أساس هذه المؤسسات؛ ثالثا، سوف أشرح كيف أن نظرية الأخلاق انبثقت في العصر الوسيط عن النظرة الأخلاقية الكامنة في الرؤية للعالم؛ رابعا، سوف أجادل بأن استبعاد الصداقة بوصفها قيمة مركزية من نظرية الأخلاق غير مبرر، ولدي رغبة قوية في أن: (أ) أقدم دعما إضافيا لمصداقية القضية التي تقول إن النظرة الأخلاقية لثقافة ما تشكل أساس النظرية الأخلاقية. (ب) أوضح بقدر الإمكان لماذا استبعد المنظرون الأخلاقيون القروسطيون الصداقة من نظرياتهم.

1 ـ ملاحظات تمهيدية

سوف أبدأ مناقشتي للنموذج الأخلاقي القروسطي ببعض الملاحظات التمهيدية عن الدينامية التاريخية التي تشكل أساس نهوض نظرة العالم القروسطية، وهدفي من هذه الملاحظات هو تأكيد أن الانتقال من العصر الروماني إلى العصر الوسيط

سبب تحولا ثقافيا راديكاليا، لأنه في هذه العملية التاريخية برز نظام اجتماعي جديد وانبثقت نظرة عالمية جديدة وولدت ثقافة جديدة.

على عكس التحول من الثقافة الهلنية إلى الثقافة الهلنستية، الذي كان تحولا متصلا وتدريجيا، كان التحوّل من الثقافة الهلنستية إلى القروسطية متخبطا نوعا ما ومفاجئا، ليس لأنه لم يكن هناك نوع من الاستمرارية، ولكن لأن هوية ثقافية جديدة انطلقت من تطور الثقافة القروسطية، واحتلت هذه الثقافة مكانا خاصا بها في خارطة الحضارة الإنسانية. الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية التي مهدت الطريق للتحول في الثقافة الهلنية كانت مختلفة جذريا، إن لم تكن غائبة، عن التحوّل الذي أدى إلى الثقافة القروسطية. وربما لهذا السبب احتاجت إلى خمسة قرون لكي تصبح لاعبا مهما على مسرح التاريخ العالمي.

القبائل البربرية - القوطيون والقوطيون الشرقيون والقوطيون الغربيون والڤانداليون والهون والأنغلوساكسون والبرغنديون واللومبارديون - التي استقرت في أوروبا الغربية خلال القرون الخمسة الأولى في الألفية الأولى كانت ثقافيا بدائية، كانت ماهرة في فن القتال، لا في الحياة الإنسانية. كان هدفهم الرئيس في هذه المرحلة من تاريخهم هو البقاء، وفي الواقع كانوا غافلين عن أهمية القانون والعلم والفلسفة والفن والتربية. وفي بداية الأمر لم يهتموا باقتباس التراث الثقافي الروماني والأثيني، ومن أين لهم أن يهتموا بهذا التراث إذا كانوا يفتقرون فى ذلك الوقت إلى وعي ثقافي وإلى قيم ومعتقدات علمية وفنية وفلسفية وسياسية؟ ومن أين لهم أن يمتلكوا هذا الوعي إذا كانوا يفتقرون إلى المؤسسات التي تغذي هذه القيم والمعتقدات؟ من المستحيل على شعب ما أن يريد ويكافح من أجل شيء ما إذا لم يعرف ويقدّر أهمية هذا الشيء. علاوة على ذلك، سبّب الانهيار التدريجي للإمبراطورية الرومانية، الذي شمل معه انهيار عظمتها العسكرية، فراغا، وفي الواقع فوضى ثقافية وسياسية. حيث حلّ حكم الإرادة، إرادة رئيس القبيلة، محل حكم القانون. كان الصراع القبلي من أجل السلطة، بين القبائل المختلفة وداخل القبيلة الواحدة، سائدا في أوروبا حتى نهاية القرن التاسع. كان من المستحيل لبذور ثقافة ما أن تنبت وتزدهر في مناخ كهذا، وفي الواقع، كانت هذه المرحلة التاريخية راكدة ثقافيا. ولهذا السبب أطلق عليها العديد من المؤرخين اسم «العصر القاتم» أو «العصر المبكر» أو «العصر

المكون». القوة الوحيدة التي مارست دورا روحيا بنّاء في حياة القبائل المختلفة كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. كانت فعالة بخلق شروط لـ : (أ) نظام سياسي مستقر. (ب) نمو اقتصادي. (جـ) تنوير روحي. كان صعود شارلمان إلى سدة الحكم في بداية القرن التاسع مطلع عصر جديد. لقد كان شارلمان مستاء جدا من وضع شعبه الاقتصادي والسياسي والتربوي والاجتماعي، وكان يتوق إلى أن يحسّن وضعهم المادي والروحي. رأى بوضوح أن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الهدف هو التربية (education). هذه الحقيقة وحدها كان يمكن لها أن تنقلهم من حالة البربرية إلى حالة الحضارة. الخطوة التاريخية الأولية التي أنجزها وكانت الوحدة السياسية. لقد استطاع إنشاء نظام سياسي مستقر ومسالم. وكانت هذه الخطوة ضرورية للتقدم الثقافي. أما الإنجاز التاريخي الثاني فقد كان تأسيس نظام اجتماعي جديد: النظام الإقطاعي. هذان الإنجازان مهّدا لتدشين النهضة المعروفة عامة بالنهضة الكارولينغية[*]. كانت أهم مقومات هذه النهضة: (أ) ترجمة عدد كبير من الأعمال الرومانية واليونانية والعربية والعبرية إلى اللغة اللاتينية. (ب) إنشاء نظام تربوي. (ج) دعوة خبراء في الدين والتربية والسياسة إلى القيام بأبحاث في هذه المجالات الفكرية وغيرهــا. (د) بناء أساس لنظام جديد من المؤسسات الثقافية. وقد اكتسبت هذه المؤسسات بنيتها النهائية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1].

الآن آن الأوان لمناقشة الخصائص الأساسية التي تشكل أرضية هذه المؤسسات، وسوف أشرح ثلاث خصائص أساسية: الأخروية، والخلق النهائي، والمؤسسية.

2 ـ الرؤية القروسطية للعالم

الأخروية[**]. أعني بـ «الأخروية» اعتقاد أن العالم خلقه كائن آخر متعال (مغاير) هو الله، الكائن المستقل عن العالم الذي خلقه، الكائن المطلق الحكمة والخير والجمال والقوة. عندما أقول إن الله مغاير للعالم الذي خلقه أعني أنه يختلف عنه بكيانه وطبيعته، فبينما هو روحي وغير متبدل وأبدي، فالعالم الذي

(*) Carolingian Renaissance، أولى نهضات ثلاث في العصر الوسيط. [المحرر].

(**) Otherworldliness.

خلقه محدود وزائل ومادي. قد ندعي أننا نعرف بعض خصائص طبيعته، طبعا بناء على تأمل لنظام الطبيعة وللنص المقدس، ولكن لا نعرف ولا يمكن أن نعرف طبيعته الحقيقية. فطبيعته كما هي بذاتها تفوق مقدرتنا على الفهم. علاوة على ذلك، على رغم أن الكائنات الإنسانية مخلوقات، فإنها تختلف عن الأشياء الطبيعية، على عكس الأشياء الطبيعية تتكون الكائنات الإنسانية من: (أ) جسد، وهو مادي وجزء من الطبيعية. (ب) روح، وهي لامادية وجزء من العالم الإلهي. الروح مركز العقل. ونحن نستمد إنسانيتنا من الروح. القوانين التي تحكم حياة الإنسان ومصيرها تختلف عن القوانين التي تحكم الطبيعة. الروح كائن إلهي، قدمت إلى الإنسان هبة محبة من الله في أثناء عملية الخلق. لهذا السبب بالذات نحن البشر لا ننتمي إلى «العالم» كما تنتمي إليه الشجرة أو الصخرة، ولكن إلى العالم الإلهي: لهذا السبب نستمد مصيرنا من العالم الإلهي ونحققه باتباع القوانين التي تحكم الطبيعة الإنسانية. وفي الحقيقة، فالروح خالدة. غايتها النهائية ليست في العالم الطبيعي، ومصيرها يكمن في العالم الإلهي. نوع الحياة التي نعيشها في هذا العالم - الطبيعية - هي عبارة عن إقامة مؤقتة أو تهيئة للحياة الأبدية في العالم الإلهي، حيث إن السعادة الحقيقية تنتظر هؤلاء الذين يتصرفون وفقا لما أمر الله. لا يتضمن هذا المعتقد بحكم الضرورة أن الحياة في هذا العالم غير مهمة، كلا، ولكن يجزم أن السعادة الحقيقية هي السعادة الأبدية، وأننا نحققها في الحضور المباشر لله. الله هو الخير المطلق، دعوني أشرح هذه الخاصية القروسطية للعالم بالتفصيل.

منذ نشأته في القرن الخامس إلى ذروة تطوره في منتصف القرن الخامس عشر كان التطور القروسطي للعالم إلهي المحور (god – centered). الله هو الملك المطلق الذي خلق العالم وكل شيء فيه: هو مؤلف قوانينه وقوانين الطبيعة الإنسانية، وهو الذي يحكم تاريخ (مسيرة) الطبيعة والحضارة. لا شيء يفلت من انتباهه ومعرفته. كيف يمكن لهذا أن يحدث والله مطلق القوة والحكمة والخير؟ الإنسانية هي أسمى وأنبل خلقه. كل شيء خلقه الله يأتي في المرتبة الثانية بعد الإنسان. ويمكن القول إن الطبيعة وسيلة لغايات الإنسان وكماله. أول كائنين إنسانيين خلقهما الله، آدم وحواء، عاشا في أجمل حديقة. وفي البداية كانت حياتهما نقية وبريئة وفي منتهى السعادة. وكان وجودهما منسجما مع قوانين الطبيعة والطبيعة الإنسانية.

ولكن لسبب لا نفهمه، اقترفا خطيئة بشعة: خالفا أمرا إلهيا. وبهذا الفعل أظهرا عيبا جوهريا في الطبيعة الإنسانية: المقدرة على فعل الشر. ما الذي يدفع الإنسان الذي عرف أن الله مطلق في المعرفة والقوة والخير إلى أن يتمرد على إرادة الله؟ الخيلاء. وعقابا لهما، فقدا إلى الأبد حياتهما الهنيئة والمثالية والفاعلة، وابتدآ حياة جديدة مملوءة بالكفاح والعذاب والمرض والتعاسة، والأهم من ذلك: الموت. ولكن الله خيّر وبالتالي هو رحيم. بعث يسوع المسيح، وهو روح من الله، لكي يخلّص النوع البشري، ذرية آدم وحواء، وبشر بكلمة الله، وشرح شروط تحرير البشر من خطيئتهم واسترداد حالة الوجود المثالية التي عاشوها قبل وقوعهم في فخ الخطيئة. ولكن اهتمامهم بحياة الجسد كان أقوى من اهتمامهم بحياة النفس. على أي حال، لسوء الحظ أساء معظم البشر فهم المسيح إلى درجة أنه لا أحد منهم، حتى الذين اعترفوا بأنهم صدقوه، يؤمن برسالته. بالعكس، لم يأخذوه بعين الجد بل احتقروه عندما اكتشفوا أنه شكل خطرا على طريقة حياتهم القائمة، فقرّروا أن يتخلصوا منه، وهكذا عذبوه. ولكي يتأكدوا أنه سوف لا يضايقهم مرة أخرى صلبوه ومات على الصليب(*). على أي حال، ففي الوقت المناسب، وبعد أن تأمل بعض أتباعه طريقة حياته وموته وفهموا مغزى رسالته، تحوّل شكهم إلى اعتقاد واعتقادهم إلى إيمان بأن المسيح جسّد جوهر «الأب» – الله، وأنه وحده ابن الله كما ادعى. وبروح الحماس التي ورثوها عن أجدادهم، سافروا إلى جميع أنحاء المعمورة لكي يبشروا برسالة المسيح، المسيح الذي صلب ومات ونهض في الموت بعد ثلاثة أيام. وعندما ازداد عدد أتباعهم في القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد، خصوصا في أوروبا والشرق الأدنى، نجحوا في تأسيس إحدى أعظم المؤسسات الدينية في التاريخ، الكنيسة المسيحية. كانت هذه المؤسسة قوة روحية وحضارية لا يُستهان بها، مارست في أوروبا الغربية دورا حاسما في توحيد الدول القومية الناشئة، وخصوصا في تشكيل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعقلية. ويمكن للفرد أن يلاحظ طابع الكنيسة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في كل جانب من جوانب الثقافة القروسطية في مراحلها الأولية والأخيرة. مع مرور الزمن أصبحت الكنيسة

(*) يصور الكاتب هنا، وفي كل ما يلي من حديث عن السيد المسيح، العقيدة المسيحية القروسطية المخالفة لما يعتقده المسلمون عامة [المحرر].

وسيطا بين الله والجماعة المسيحية: (أ) كمؤول للنص الديني. (ب) كمعلم. (جـ) كمرشد لطريقة وحياة جديدة. الإنجيل، الذي تضمن الحقيقة الإلهية كان، حصريا، في أيدي الكهنة. ومنعت ترجمته إلى مختلف اللغات الأوروبية. لعدة قرون أخذت الكنيسة على عاتقها دور هندسة طريقة الحياة المسيحية، وقلدت نفسها منصب ممثل الله على الأرض، واحتفظت بمفاتيح الخلاص، والحياة الأبدية. فلا غرو أن الكنيسة تقلدت سلطة عليا في تنظيم وتطوير الثقافة الأوروبية طوال العصور الوسطى. ولكن السؤال هو كيف حازت الكنيسة هذه المكانة؟ لايزال هذا أمرا مثيرا للجدل، وإن كان عدد كبير من المؤرخين طرح أجوبة مفصلة ومدروسة عن هذا السؤال. أثيره هنا بصورة سريعة لكي أبرز خاصية مركزية للحضارة القروسطية: الأخروية. فهمنا لهذه الخاصية ضروري لفهم الرؤية القروسطية للعالم، وبالتالي لفهم نوع النموذج الأخلاقي الذي انبثق عنه[2].

عندما ننسب الأخروية إلى الرؤية القروسطية للعالم نعني أن الطريقة المسيحية في التفكير والحياة مارست دورا حيويا في تشكيل نسيج الثقافة القروسطية. فما هي المعتقدات الرئيسة التي تشكل أساس هذه الطريقة في التفكير والحياة؟ الآن سوف ألقي الضوء على هذه المعتقدات:

(1) الاعتقاد بوجود كائن مطلق، وأن هذا الكائن خلق العالم، وأنه المدبر الذي يسيّر ويحفظ العالمَيْن الطبيعي والإنساني. هذا الكائن يعرف كل شيء ومسؤول عن كل شيء يحدث في العالم الذي خلقه.

(2) الاعتقاد أن يسوع المسيح هو ابن الله، هو أسمى تجلٍ لإرادة الله. على رغم أن الله جوهر مطلق بذاته، فإنه يظهر نفسه للكائنات الإنسانية باعتباره الأب والابن والروح القدس.

(3) الاعتقاد بأن رسالة المسيح – ماذا قال وفعل – هي كلمة الله.

(4) الاعتقاد بأن تأويلات تلاميذه لهذه الكلمة هي أساس رسالة الكنيسة المسيحية.

(5) الاعتقاد بأن بطرس، التلميذ الذي أسس كنيسة روما، هو الحارس الأمين لرسالة المسيح على الأرض. ولهذا السبب يجب اعتبار كنيسة روما المركز والسلطة العليا في الأمور التي تتعلق بترجمة وتطبيق المعتقدات والقيم والممارسات المسيحية.

(6) الاعتقاد بأن الكنيسة هي الوسيط بين الله والكائنات الإنسانية. الكنيسة تخطط وتدير المسيرة للخلاص الزمني والأبدي. ينبثق هذا الاعتقاد بالضرورة عن الحقيقة الأبدية أن الكنيسة هي الحارس الأمين لكلمة الله. تدريجيا، ابتكرت الكنيسة مؤسسة ضخمة لإدارة حياة الناس، وابتكرت أيضا فلسفة لاهوتية لتبرير تعاليمها ومؤسساتها. مارست الكنيسة تأثيرا عميقا ليس فقط في تشكيل حياة الجماعة المسيحية ولكن أيضا في توجيه مسيرة التاريخ الأوروبي. وكانت أوروبا في المرحلة الأولى من القرون الوسطى على استعداد لأن تتقبل هذا التأثير. قدمت الكنيسة نورا عقليا عندما كان الجهل متفشيا، وشجعت على احترام القانون عندما كان العنف طريقة حياة مقبولة بين الأفراد والقبائل، وبعثت الأمل بحياة أفضل عندما عاش الناس حياة بؤس شديد وتعاسة. وعززت النظام عندما كانت الفوضى شائعة في كل إطار من أطر الحياة. وطورت حس الجماعة الإنساني عندما عاش الناس حياة العزلة والأنانية. وباختصار، دشنت نهضة ثقافية روحية عندما غرقت الأغلبية في ظلام ثقافي.

التوجه الديني العام الذي قدمته الكنيسة إلى المجتمع القروسطي نظريا وعمليا كان الأخروية. العالم الآخر، العالم الإلهي، كان عالم الوجود الحقيقي: ينتمي الكائن الإنساني إلى هذا العالم كنفس، لكن مصير النفس هو إلى خالقها – مصدرها. إذن، علينا أن نسلك على الأرض وفقا لكلمة الله، لأن هذا النمط من السلوك هو السبيل الوحيد لتحقيق مصيرنا. البديل لهذا السبيل هو الابتعاد الأبدي عن الله، عن الواقع السعيد. ولكن في الواقع كانت الكنيسة الحارس الوحيد لهذا المصير في هذه الحياة. باب الكنيسة هو المدخل الآمن الذي يؤدي إلى العالم الإلهي. ومن دون تأسيس هذا الوعي العام ونشره بين الناس، كما نرى، لم يكن بإمكان الكنيسة أن تؤدي دورا مؤثرا في ظهور القروسطية، أو حتى أيضا في سقوطها.

الخلق النهائي: من أهم الأسئلة التي حازت اهتمام الفلاسفة اليونانيين القدماء من طالس إلى أرسطو كان سؤال التحول والصيرورة: كيف يحدث التغير؟ وكيف تأتي الأشياء التي تشكل نظام الطبيعة إلى حيز الوجود، وكيف تغيب عن الوجود؟ كيف تتحرك وتنمو وتغير هويتها؟ يبدو أن جميع الأشياء غير مستقرة. هي في حالة تغير مستمر، فالحياة الإنسانية، كحياة الشجرة أو القط، ليست سوى لحظة عابرة

من تيار التغير الذي يجرف معه كل شيء في الطبيعة. هذه الظاهرة حيرت وأربكت الفلاسفة والشعراء وكتاب المسرح، وبصورة عامة مهندسي الثقافة اليونانية، وحاولوا فهم ديناميتها ومصدرها وغايتها. وجاءت ذروة الاهتمام بظاهرة التغير المستمر في أعمال أرسطو وأفلاطون، إذ شيد هذان الفيلسوفان أنظمة ميتافيزيقية رائعة ومبدعة وثرية فكريا وخياليا، وكان هدفها تفسير طبيعة التغير وكيفية حدوثه. لا نبالغ إن قلنا إنهما نظرا إلى العالم بوصفه موجودا ديناميا. افترضا في تحليلهما للتجربة الإنسانية عامة أن التغير حقيقة أساسية في حياة الإنسان. وكانت هذه الخاصية جزءا من نظرتهما إلى العالم.

وبصورة مغايرة، نظر المجتمع القروسطي إلى العالم بوصفه موجودا ساكنا. وفى الواقع، لم يهتموا بظاهرة التغير، ولم يهتموا بدراسة الطبيعة بذاتها. اهتموا، في المقام الأول، بخلاص الروح والحياة الآخرة والسعادة الأبدية. بالنسبة إليهم، العالم الأرضي مستَقَر إلى حين، «خطوة» في اتجاه ما أو مكان لتهيئة أنفسهم للحياة القادمة. افترضوا في حياتهم العملية، وفي لاهوتهم، أن الله خلق نظام الطبيعة، وأن هذا النظام مستقر وثابت ولا يتغير. مظهره الخارجي في حالة تغير مستمر، ولكن جوهره غير متبدّل. الكواكب تدور في مداراتها بانتظام كما يجب، والنباتات تنمو كما هي الحال دائما، والحيوانات تتناسل وتجول في الغابات والسهول والجبال بثقة ثابتة، ولهيب النار الذي لا يهدأ يتسلق على جوانح الهواء الذي يشق طريقه نحو الأعلى من دون خوف - نعم، الظواهر الطبيعية في حالة حركة مستمرة. ولكن حركاتها ليست مصادفة ولا عشوائية بل تحدث وفقا لقوانين ثابتة: القوانين الطبيعية. كل شيء على حاله وسيبقى على حاله. الشمس ستشرق غدا، والفصول الأربعة ستعود في السنة القادمة، والزنبق سيزهر كل ربيع، والعصافير ستسحر الكائنات الإنسانية بأغانيها كل صباح، والمطر سيهطل كل شتاء. الفعل الذي به خُلق العالم – من لا شيء – ليس فعلا أو «صنعا»؛ ليس عملية لها بداية ونهاية. كلا، الطبيعة نظام خُلق بصورة نهائية وكاملة. العالم الذي خلقه الله لم يكن، عملية من أي نوع، وهذا مخالف لما قاله هيراقليطس[*]. لقد كان أفلاطون أصدق من هيراقليطس عندما

(*) Heraclitus of Ephesus، فيلسوف يوناني من نهايات القرن السادس قبل الميلاد، يعتبر الوجود عملية تحول دائم، ويعد جورج فيلهلم فريدريك هيغل أهم من تأثر به بين فلاسفة العصور الحديثة. [المحرر].

قال إن التغير بذاته غير ممكن، ولا يمكن أن يكون عملية مستمرة إذا لم يكن هناك شيء دائم، شيء يعطيه كيانه وتوجهه واستمراريته. وهل كانت مصادفة أنه افترض وجود عالم عقلي مكون من صور (أفكار) كأساس وككيان للعالم المحسوس (المتغير)، ذلك العالم الذي وصفه هيراقليطس بالعملية (process)؟ كلا، بالنسبة إلى المواطن القروسطي، العالم نظام مخلوق بصورة نهائية، بحد ذاته، كما جادل توما الإكويني، هو جوهر؛ ولهذا لا يتغير. التغير الذي نَخْبُرُهُ في أجسادنا ومن خلالها هو تغير عرضي، شيء لا يؤثر في الجوهر. الجوهر أساس ثبات ودوام قوانين الطبيعة. كيف يمكن للإله المطلق بالحكمة والقوة والخير أن يخلق عالما ناقصا – أي شكل من أشكال النقص؟ أعتقد أن هذه الخاصية، التي كانت متفقة مع الحقيقة الكائنة في الوحي وأسست لتأويله هي التي دفعت المجتمع القروسطي إلى أن ينظر إلى الطبيعة بوصفها نظاما ساكنا. والتراتبية هي إحدى الصفات المهمة لهذا النظام. التراتبية نظام من الرتب، والمستويات، كل مستوى يمثل نوعا من الوجود. المستوى الأدنى يمثل الماء، وفوقه النباتات، وفوقها الحيوانات، وفوقها الكائنات الإنسانية، وفوقها الملائكة، وفوقها رؤساء الملائكة، والله يتسيد تراتبية الوجود برمته. ليس بمقدورنا أن نعطي تفسيرا لماذا خلق الله العالم، وخصوصا لماذا خلق هذا العالم تحديدا. على رغم أن بعض اللاهوتيين جادلوا بأن هذا هو أفضل عالم كان يمكن أن يخلقه الله، بيد أن الإكويني وأغلبية اللاهوتيين جادلوا بأن هذا السؤال غير ذي موضوع، لأنه بما أن الله مطلق بالحكم والقوة والخير فإنه بالضرورة – الضرورة الإلهية – خلق أفضل عالم ممكن. والتساؤل بشأن ما إذا كان الله خلق أفضل عالم ممكن يصبح له معنى فقط عندما نثير سؤال الشر: لماذا يوجد شر في العالم؟ كيف يمكن لله أن يسمح بوجود الشر في العالم؟ ولكن لا يجوز لنا أن نسأل حتى هذا السؤال؛ لأن الله هو الخير المطلق، ولهذا فالعالم الذي خلقه عالم صالح. ولكن حتى لو كانت تجربة الشر تقلق الفرد، فإن إيمانه بالله يجب أن يسكّن قلقه، لأن العالم صالح ولأن الله خلق أفضل عالم ممكن. النقطة التي تستحق انتباهنا هنا هي: من وجهة نظر العالم القروسطي، فالنظام الذي يشكل بنية العالم هو نظام ثابت وغير متبدل. الأسد يبقى أسدا والماء يبقى ماء والكوكب يبقى كوكبا. مَثّل هذا المعتقد عنصرا جوهريا في نموذج الثقافة القروسطية[3].

ولم تقتصر السكونية، بوصفها خاصية، على النظام الطبيعي، بل شملت أيضا النظام الإنساني. القوانين التي كانت تحكم حياة الفرد والحياة الاجتماعية انبثقت عن القوانين الطبيعية. الطبيعة الإنسانية تكرر ببنيتها الأساسية التشكيل الهرمي لنظام الطبيعة الساكنة. وهذه الخاصية تنطبق أيضا على عناصرها. وعلى خلاف أي نوع من الحيوانات، فالحيوان الإنساني مركب من مادة (الجسد) وانفعالات وعواطف وعقل (نشاط عقلي). العقل يتسيد هذه التراتبية، وتليه في المكانة العواطف، ويليهما الجسد في المرتبة الثالثة. يكون الإنسان بحالة انسجام عندما تخضع نشاطات العاطفة والغريزة إلى سلطة العقل. والعقل تاج الطبيعة الإنسانية. وفي الحقيقة هو مبدأ الحياة الإنسانية. اتفق المفكرون القروسطيون مع المفكرين اليونانيين على أن جوهر الإنسان هو العقل، وأيضا هو الذي يدير نشاطات الفكر والشعور والإرادة. نعتمد عليه في تأمين الحاجات البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والدينية والمعرفية. العقل شمس حياتنا. العقل طيف من الجوهر الإلهي، ومن دونه نرتد إلى الحالة الحيوانية. وليس العقل ملكة عمياء غير محكومة بقانون، وهو مخالف لما تصوره اليونانيون الذين اعتقدوا أنه ملكة طبيعية؛ إنه حقيقة مقدسة. والقوانين التي تحكم عملياته والتي يصوغها لإدارة وتوجيه الحياة الإنسانية هي قوانين تأسست على الطبيعة الإنسانية، وبما أن الطبيعة الإنسانية ليست موجودا ماديا بل روحي، فإنها لا تتغير، وهي كقوانين الطبيعة كلية ولا تتبدل.

وتنطبق هذه السكونية في الوقت ذاته على المجتمع. تبنّى المفكرون القروسطيون نظرة عضوية للدولة: المجتمع كل عضوي يتشكل في طبقات ومؤسسات ومنظمات. المواطنون يمارسون أدوارا محددة في هذه الطبقات والمؤسسات والمنظمات. وكل فرد خُلق ليؤدي دورا جزئيا في حياة الكلّ. جون سالزبرى(*) يعطينا وصفا واضحا لهذه النظرة إلى الدولة في كتابه «فن السياسة». فهو يجادل بأن الدولة كيان عضوي. الملك رأس الدولة، والذين يشرعون القوانين هم قـلبها، والذين يديرون أمور العدالة وأمور الشعب آذانها وعيونها ولسانها، والذين يدافعون عنها خارجيا أيديها، والذين يشرفون على سلامتها المالية أمعاؤها، والذين يحرثون الحقول ويؤمنون طعام المجتمع أقدامها. وكما أنه لا يمكن للعين أن تقوم بوظيفة الأقدام، والأقدام لا يمكن

(*) John of Salisbury، مؤلف وتربوي وديبلوماسي ورجل دين إنجليزي من القرن الثاني للميلاد. [المحرر].

أن تقوم بوظيفة الأيدي، وهكذا، فلا يمكن لأي شخص أو مؤسسة أو منظمة أن تقوم بوظيفة غيرها. كل منهم يؤدي دورا «محددا» في حياة الكل. وبالتالي، بغض النظر عما إذا كان الفرد ملكا أو فلاحا أو حدادا أو صانعا، فإن واجب كل واحد أن يقوم بوظيفته المحددة (من قبل الله). ارتكزت هذه النظرة إلى الدولة على افتراض أن النظام الاجتماعي كالنظام الطبيعي، مستقر ودائم، وفي النهاية مقدّر.

المؤسسية: على عكس التصور اليوناني – الروماني، كان التصور القروسطي، للمواطن يشير إلى شخص يعيش ويتصرف، على الأقل مبدئيا، كفرد ويتصرف كمواطن هو، كعضو في مؤسسة هي نفسها عضو في شبكة أوسع من المؤسسات. بغض النظر عما إذا كان مواطنا في الدولة - المدينة اليونانية، أو في الدولة الكوزموبوليتانية (العالمية)، عاش كاتب المسرحية أو النحات أو الفيلسوف أو اللاهوتي أو السياسي أو التاجر أو المزارع حياة إنسان مستقل. لم يكن ملزما، أو مقيدا، بسلطة قانونية إضافية، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو دينية. كان كل فرد يدري ويتوقع أن يكون مسؤولا عن حياته، وأن تصدر حياته عن داخله. «اعرف نفسك»، «كن نفسك» هاتان القاعدتان، الصادرتان عن الكهنة والحكماء، تعبران بوضح عن هذه الميزة. وتكشف لنا القصة التي تصور عدم اكتراث ديوجين بالإسكندر، عندما أراد الإسكندر مقابلته، عن روح الحرية التي تميز الثقافة اليونانية – الرومانية. وفي الحقيقة فاحترامهم للحرية يستمد جذوره من نظرتهم إلى العالم. ولكن لم تكن هذه الحرية عشوائية أو مزاجية، بل كانت تعبيرا عميقا عن رغبة حقيقية في أن يكون الفرد نفسه. أعتقد أن معظم المفكرين يقرون بأن الناس في المجتمع اليوناني – الروماني كانوا يرون أن العقل يحكم الكون. وبصورة عامة، فجميع فلاسفة ما قبل سقراط اعتبروا أن مبدأ كليا، أو عقلا (logos) يحكم الكون. وجادلوا بأن العقل هو أعلى مبدأ في الطبيعة الإنسانية. واحتلت هذه النظرة مكانا بارزا في طيف المثل الثقافية للحضارة اليونانية والرومانية، وفي الفن والفلسفة والدين والسياسة والأخلاق والحياة الاجتماعية. كانوا يعتقدون أن العقل هو السلطة العليا التي تحدد طبيعة الخير والحق والجمال.

علاوة على ذلك، اعتقدوا أن الحرية شرط ضروري للإبداع، وأن الإبداع بدوره شرط ضروري للتقدم الفردي والاجتماعي. كيف يمكن لنا أن نتقدم في مجال من مجالات الحياة الإنسانية إذا لم نستطع تصور طريقة حياة مختلفة، طريقة حياة أفضل؟ كيف

نستطيع تصور إمكانيات فعل جديد، إن لم نكتشف مبادئ فعل جديدة، إن لم نخلق الشروط اللازمة لتحويل الواقع الحالي إلى واقع مختلف وأفضل؟ كيف يمكن لهذا التحول أن يحدث إن لم نمارس الجرأة في التفكير والشعور والفعل من دون قيود؟ لا بد لهذه البصيرة من أن تسلط شعاعا من الضوء على دينامية الروح المبدعة لليونانيين في مسيرتهم التقدمية إلى ذروة المجد الروماني في النصف الثاني من القرن الأول بعد الميلاد.

بصورة معاكسة، نرى أن المجتمع القروسطي اعتقد أن الله هو حاكم الكون وهو المسؤول عن كل ما يحدث في الطبيعة وحياة الإنسان. وهكذا، فالنظام الاجتماعي – السياسي الذي انتشر في أوروبا، من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر، نشأ واستمر وفقا لإرادة الله. ألم تصادق عليه الكنيسة، الممثل الوحيد المؤتمن لله على هذه الأرض؟

ولكن، كما رأينا، كان هذا النظام، مبدئيا، نظاما مؤسساتيا، لأنه كان مصنوعا من شبكة هرمية من المؤسسات. احتل الملك وحاشيته الأرستقراطية رأس التراتبية، والسادة الإقطاعيون وأتباعهم بأسفله. وكانت الكنيسة التي تغلغلت في جميع المؤسسات مندمجة فيه بصورة متكاملة، وشكلت قلبه الروحي. عامة، يمكن القول إن الإقطاعة (manor) كانت الوحدة الاجتماعية الأساسية في المجتمع القروسطي. لكنها بدورها كانت مكونة من مؤسسات ثانوية – المزرعة، النقابة، الكنيسة، الأسرة، المدراء، وفي بعض الأحيان طبقة التجار. ومع مرور الزمن أصبح النظام الإقطاعي النظام الاجتماعي الشرعي الراسخ، وأساس طريقة الحياة القروسطية[4].

كانت تحكم كل مؤسسة جزئية مجموعة من القواعد والأعراف والممارسات المعترف بها. أستعمل كلمة «معترف» لأن هذه القواعد والأعراف والممارسات كانت السلطة العليا في إدارة المؤسسة، وكانت تنتقل من جيل إلى جيل، وكانت جامدة لدرجة أنه كان من الصعب جدا تغييرها. هذه الخاصية تعكس جانبا أساسيا من الرؤية القروسطية للعالم: النهائية. كان العالم الذي خلقه الله نهائيا وغير قابل للتبدل. كيف يمكن لأي شيء خلقه الله أن يكون ناقصا؟ التغير الذي نراه في الطبيعة ونعيشه في حياة الإنسانية يجري ضمن نطاق الحدود التي رسمها الله. علينا أن نتذكر دائما أن السلطة العليا في إدارة الحياة العملية والنظرية للمجتمع القروسطي كانت كلمة الله، والكنيسة كانت الحارس الأمين لهذه الكلمة.

وعندما تصل مؤسسة ما إلى ذروة من الاستقرار والصلابة، فإنها تقاوم أي تغير جدي ومبدع. وفي الواقع، تكتسب سلطة نهائية في حياة الأفراد الخاضعين لها أو الذين يعيشون ضمن حدودها، لأن القواعد والأعراف والممارسات التي تدير حياتها تكتسب، ولو تدريجيا، صفة النهائية – المطلقة. عندما تتأسس هذه القواعد والأعراف والممارسات في حياة المجتمع وتنتقل من جيل إلى جيل وتبرهن على أنها كانت فعّالة في الماضي، فإنه من الصعب، وقد يكون من المستحيل، التشكيك فيها. ولكن هذا النوع من التوجه الثقافي يعيق الإبداع والبحث المبدع. هذا ما حدث للثقافة القروسطية: تحولت حياة الفرد إلى عنصر من نسيجها المؤسسي. كان الفرد يفكر ويشعر ويعيش من وجهة نظر مؤسسته، من وجهة نظر مكانته في المجتمع. كيف يمكن للفرد أن يتحول أو يتبدل إذا عاش حياته من بدايتها إلى نهايتها في إطار مؤسسة معينة؟ كانت المؤسسة مسقط رأسه ومصدر غذائه المادي والروحي. إذا تجرأ عقله وسأل أسئلة فلسفية ودينية، كان يطلب من الكاهن أن يجيب عنها، وإن لم يستطع الكاهن الإجابة عنها ذهب إلى المطران، وإذا لم يستطع المطران الإجابة عنها ذهب إلى البابا، والبابا كان المحطة النهائية، السلطة النهائية في جميع الأمور المتعلقة بالحياة النظرية والعملية. عندما كان المتدرب يسأل أسئلة تتعلق بمهنته، أو يواجه مشكلة في سياق عمله، كان يطلب أجوبة وحلولا لمشكلاته من «العامل البارع» (Journeyman) وإذا كان العامل البارع لم يستطع الإجابة عن أسئلته أو حل مشاكله ذهب إلى المعلم. المعلم كان المحطة النهائية، السلطة النهائية، في الأمور المتعلقة بالمهنة. النقطة التي تستحق الانتباه هنا، على أي حال، هي أن طريقة الحياة القروسطية كانت طريقة حياة مؤسسية، بغض النظر عما إذا كان الفرد حدادا أو نجارا أو كاهنا أو صانع سروج أو مزارعا أو فنانا أو زوجا وزوجة أو صديقا. بيد أن المواطن القروسطي كان يفكر ويشعر ويسلك من وجهة نظر مؤسسته والمكانة التي كان يحتلها فيها. كانت المعتقدات والقيم التي أسست البنية المؤسسية للمجتمع أساس حياة الفرد. والمواطن القروسطي لم يشكك فيها، لماذا؟ ألم تصادق سلطة الكنيسة عليها؟ ألم تصادق سلطة الملك على سلطة السيد الإقطاعي وسلطة الكنيسة على سلطة الملك؟ ألم يستمد البابا سلطته المطلقة من الله مباشرة؟

إن الثقة بأن المعتقدات والقيم، التي أسست السياسة العامة والأحكام الفردية، صادقة وشرعية خلقت شعورا من: (أ) اليقين، (ب) الهدوء النفسي والثقة بالنفس. ومن منا لا يرغب، في عمق ذاته، في أن تكون معتقداته وقيمه صادقة وغير قابلة للشك؟ ألم يكن البحث عن الحقيقة واليقين الدافئ الغاية الأسمى للعالم والفيلسوف واللاهوتي من الأيام اليونانية الأولى إلى القرن العشرين؟ ولكن في القرون الوسطى أنجبت هذه الثقة شعورا آخر، شعورا بالإشباع الذاتي، وقد دمر هذا الشعور روح الدهشة والبحث النقدي، وبرّر ضمنيا، على الأقل على المستوى النفسي، الإذعان للوضع الراهن بغض النظر عما إذا كان عاملا فعالا في تقدم المجتمع. وباختصار جعل هذا الشعور طريق التقدم وعرا وقاسيا ومحفوفا بالمخاطر. احتاجت صرخة العقل المبدع، ومعها روح المغامرة، وقتا طويلا قبل أن تشق طريقها نحو فجر جديد من التطور الثقافي.

3 – رؤية العالم القروسطية والثقافة القروسطية

القضية الرئيسة التي حاولت الدفاع عنها حتى الآن هي أن طريقة فهم شعب ما للعالم تحددّ إلى درجة عالية بنية المؤسسات الرئيسة التي تقوم عليها ثقافته. ويتأسس هذا الفهم على المعتقدات والقيم التي تشكل نظرته إلى العالم. ولكن هذه النظرة تنبثق من صحيح تجاربهم الوجودية كمجتمع، من محاولتهم توسيع وتعميق فهمهم للعالم والعيش وفق هذا الفهم. والآن إذا كانت هناك علاقة سببية بين رؤية العالم والنموذج الثقافي، فلا بد لها أن تظهر في طريقة سلوك هذا الشعب وفي طريقة حياته. ونحن نعرف طريقة حياة شعب ما بدراسة بنية نموذجه الثقافي. يتحدد شكل حياة الفرد ومجراها ضمن المؤسسات التي تشكل بنية هذا النسيج. كل مؤسسة من هذه المؤسسات تمثل نموذجا ثقافيا. نوع التحليل الذي أقوم به هنا تأسيسي (Foundational)، بمعنى أنني أبحث عن مصدر معتقدات وقيم الثقافة في حد ذاتها، وكيف يمكن لها أن تكون أساس النموذج الثقافي. إن كفاءة، أو عدم كفاءة، نظرية فلسفية ما تجربة أو مؤسسة إنسانية تعتمد على مقدرتها كي تزيد فهمنا لتلك التجربة (أو المؤسسة)، ونظريتنا بشأن ذلك النوع من التجربة ستبقى ناقصة إن لم ترتكز إلى فهم شامل ومتكامل لتلك التجربة. مهمة الفيلسوف عامة

هي تفسير الواقع بأكبر قدر من الموضوعية، لا من وجهة نظر معينة، دينية أو فلسفية أو شخصية. ولكن كيف يمكن لنا أن نفهم المعتقدات والقيم التي تشكل جوهر وبنية نموذج من السلوك موضوعيا إن لم نستوعبه بكامله. الغاية من تصور النموذج الثقافي هي إعادة تركيز انتباهنا على (أ) أولوية التجربة في إنشاء أي نظرية فلسفية لأي نوع من التجربة الإنسانية و(ب) شروط نظرية كهذه.

والآن دعونا نسأل: كيف انعكست نظرة العالم القروسطية في مختلف المؤسسات التي تشكل النموذج الثقافي القروسطي؟ لقد ناقشت سابقا بعض الميزات الخاصة لهذه الرؤية للعالم. أعتقد أنها كافية لفهم معتقدات وقيم العالم القروسطي. والآن علينا أن نسأل ثانية: كيف انعكست هذه الميزات في المؤسسات التي تشكل بنية الثقافة القروسطية؟ سأناقش ثلاث مؤسسات هي الفن والفلسفة والتربية، وهدفي بهذه المناقشة أن أسلط أكبر كمية من الضوء على رؤية العالم القروسطية وكيف كانت أساس ثقافة العصور القروسطية.

الفن: من بين جميع الفنون - الرقص والرسم والموسيقى والنحت والمسرح والأدب - يعبر فن العمارة إلى أعمق حد ممكن عن روح الثقافة القروسطية، ويعد أروع تجسيد لمعتقداتها وقيمها الإنسانية. ولعل أبرز عمل وصل إلى ذروة التطور في القرون الوسطى المتأخرة هو كاتدرائية نوتردام. «تكمن عظمة روح العمارة القوطية في الأحجار ذاتها»، تكتب هيلين غاردنر، وفي الحساسية الفائقة للحجر كمادة للبناء، يمكن اكتشاف روح العمارة القوطية»[(5)]. دعونا نلق نظرة على كاتدرائية شارتر، في مدينة شارتر، فرنسا، التي اعتبرها العديد من نقاد العمارة نموذجية في التعبير عن الروح الثقافية القروسطية. أنا شخصيا زرت هذه الكاتدرائية وأتفق مع هؤلاء النقاد.

على خلاف بقية الفنون الجميلة، ففن العمارة فن وظيفي. الناس لا تبني أو تخلق المباني فقط لكي تتأملها أو تختبرها جماليا كما تتأمل أو تختبر قصائد شعرية وروايات ورقصات باليه ولوحات تشكيلية، بل لكي تؤمن حاجات عملية - كأماكن ومساكن ومشافٍ وكنائس ومصارف ومراكز رفاهية ومسارح.. إلخ. كعمل فني، يتشكل البناء المعماري من ثلاثة عناصر. أولا: كونه عملا فيزيائيا كالأدوات المصنوعة والأشياء الطبيعية. ثانيا: كونه صورة تجسد قيما ومعاني إنسانية. وثالثا: كونه عملا جماليا يعبر عن صفات الحسن والأناقة والمأساة والكوميديا والجلال. هذه الصفات

تنبثق عن وحدة العنصرين الأول والثاني للبناء. على الرغم من أنه يمكن التمييز بين هذه العناصر، فإنها مترابطة عضويا ويندمج بعضها مع بعض لتشكل عملا فنيا يكتسب حياة خاصة في التجربة الجمالية.

بتصورها الجوهري، صُممتْ الكاتدرائية لتخدم أربع وظائف أساسية: (أ) عبادة وتمجيد الله. (ب) مساعدة المؤمنين لتأمين خلاصهم والحياة الأبدية. (ج) نشر الحسّ الجمعي بين أعضاء الكنيسة المسيحية. (هـ) تأسيس مركز للتربية الروحية والعقلية. لم يكن مصادفة اعتقاد الشخص القروسطي أن الكنيسة صورة، وفي بعض الأحيان امتداد، لملكوت السماء على الأرض. ولم تكن مصادفة أنها أجمل إنجاز معماري قروسطي. كانت هذه الكاتدرائية رمزا لأعز تمنيات المسيحية القروسطية: الخلاص الأبدي. مثلا، دعونا نلق نظرة تأملية على كاتدرائية شارتر، إن شكلها العام – المنظم هرميا – ينقل انتباه المدرك الجمالي نحو الأعلى وتدريجيا نحو الفضاء الأعلى. أولا على الأكتاف الناتئة. وثانيا على جانبي السقف الذي يتوج بشكل الكنيسة الهرمي. وثالثا على أجنحة الأبراج نحو الفضاء اللامتناهي – حيث «يوجد الله، الذي هو من وجهة نظر المسيحية، الملك المقدس». والكاتدرائية كمكان هي مكان مثقل بالسرية، ويعبر رمزيا عن الجانب السري للإيمان. فعندما يحلّق الفرد في الفضاء مع تحليق الأبراج فإنه يشارك بوجدانه في السر الإلهي. الأبراج لا ترتفع عاليا فحسب ولكن أيضا تتمنى، أي تعبر عن شوق الروح المسيحية إلى ملكوت السماء، والإنسان القروسطي اعتبر الكاتدرائية أقرب نقطة إلى السماء. ولكن يزداد الشعور بالتحليق شدة عندما ندرك جماليا المكان الداخلي للعمارة – وحتى التصميم الداخلي يوحي بشعور التحليق، بشعور الحركة التصاعدية. وعندما ندور حول الكاتدرائية ونتأمل تصميمها الجمالي ندركها كعمل نحتي. وندركها ككنيسة، كمعبد لله، فقط عندما ندخلها ونختبر مكانها الداخلي. وهذا المكان ينفسح أمامنا عندما نقترب من المدخل الذي يؤدي إلى العالم الإلهي. ويتكون هذا المدخل من ثلاثة أبواب مزينة، بأناقة، بمشاهد من حياة المسيح تظهر الجلال الإلهي. وعندما نستوعب أهمية ومعنى هذه المشاهد ندرك أننا على وشك الانتقال من نوع معين من المكان إلى نوع آخر، من نوع من العالم إلى نوع آخر – إلى العالم الإلهي، بغض النظر عن اتجاه أو كيفية حركتنا، أو كيف نتأمل عناصر العمارة، بيد أن انتباهنا الجمالي يتجه نحو الأعلى، نحو الأعمدة الطويلة والهائلة التي تحمل القبة، والقناطر الملونة، والضوء الذي يرقص وهو يشع من

خلال النوافذ الملونة، وصحن الكنيسة، والممرات، مكان جوقة المرتلين الذي يقارب نقطة العبور، وعمق القبة الذي يبتلعنا - كل هذه العناصر تنقل إدراكنا نحو القبة الإلهية. حتى لو كنا ملحدين فإننا سوف ندرك صفة الصعود نحو العالم الإلهي الذي تجسده إذا استقبلنا بنية هذه الكاتدرائية بنزعة جمالية. وبهذه الطريقة ندرك معنى التجربة الدينية. هل يا ترى كان هدف رئيس الدير آبوت سوغه(*) عندما صمم هذه الكنيسة فتح نافذة للمواطن القروسطي تطل على ملكوت السماء؟

ولكن هناك إنارة أخرى مهمة تنتظر المدرك الجمالي لهذه الكاتدرائية، لنفرض أننا نعطي أعيننا فرصة استراحة ونشغل جسدنا في هذه المغامرة الجمالية - نعم، لنفرض أننا نشغل ملكة الإحساس اللمسي في إدراك هذه العمارة، ليس فقط إدراك مكانها الداخلي والخارجي، وليس فقط إدراك القبة بكاملها، ولكن بخاصة الأعمدة والجدران والدعامات الحائطية؛ ولنفرض أننا ندرك الحجارة الضخمة المستعملة في بناء هذه العمارة ونتحسس نعومتها وصلابتها. إن استيعاب حجمها ووزنها وصلابتها ورواقها الذي يضاهي رواق القلعة؛ استيعاب رواق هذه القلعة المقدسة، سوف يثير فينا، بكل تأكيد، شعورا بدوام هذا البناء الرائع وشعورا بضعفنا وصغرنا أمامه. أجيال عديدة من الفلاحين والأسياد والكهنة والفرسان والتجار أتوا، ورحلوا ولكن هذه القلعة المقدسة بقيت، ولاتزال باقية، كشهادة على عظمة ودوام ملكوت السماء.

هذه القلعة كانت الغِراء الذي وحد الكنيسة وحوّلها إلى جماعة. على المسيحيين أن يكونوا إخوة وأخوات وأن يتحدوا في المسيح. المشاركة في خدمة القداس كانت بالنسبة إلى المسيحي القروسطي احتفالا بولادة وحياة وموت المسيح. وذروة هذا الاحتفال كانت المناولة. في هذه التجربة صوفية الجوهر, يتحول المؤمنون إلى إخوة وأخوات. هل توجد أرضية أنبل من تلك التي تقف عليها الجماعة الإنسانية في لحظة الحضور الإلهي؟ كانت الكاتدرائية مكان هذا الحضور، ولكنها كانت أيضا مركز الحياة الاجتماعية في الإقطاعية وفي الدير وفي المدينة. كان هدف هذا النوع من التصميم المعماري أن يكون رمزا لسيادة الكنيسة في حياة المجتمع القروسطي، وأن يعبر عن أخروية الثقافة القروسطية.

(*) Abbot Suger: رئيس دير ورجل دولة ومؤرخ فرنسي من القرن الحادي عشر. [المحرر].

بالإضافة إلى كونها مركزا للحياة الاجتماعية والدينية والسياسية، كانت الكاتدرائية أيضا مركزا للتعليم والتنوير الروحي، وقامت بهذه الوظيفة بطريقتين. أولا، بتصوير (رسم) حياة وأعمال المسيح، وحياة وأعمال القديسين، بالإضافة إلى مجموعة من الصور الدينية، على حيطان وأروقة الكاتدرائية من أهم مصادر المعرفة الدينية في أوروبا القروسطية، خصوصا عندما كانت أغلبية الشعب أمية. الطبقة الوحيدة المثقفة كانت طبقة الكهنة، وإذا كان بعض المواطنين يتقنون الكتابة والقراءة فهذا لأنهم كانوا، بطريقة ما، على صلة بالمؤسسات الدينية. الصورة كانت، وتبقى، إحدى أهم وسائل التعليم. كانت الكاتدرائية مثل الكتاب المصور. وبعد قيام النهضة الكارولينغية، انتشر نظام من المدارس حول الكاتدرائية الرئيسة، وانبثقت عن هذه المدارس بعض أهم الجامعات - مثلا، في أوكسفورد وباريس وبولونيا - المزدهرة ليومنا هذا. أدت هذه المدارس الكاتدرائية دورا حيويا في تطوير الفلسفة واللاهوت والعلم والفن القروسطي. ووضعت أسس النظام المعروف الآن بالفنون الحرة (العلوم الإنسانية) liberal arts؛ وكانت حافزا في الإصلاح الديني ونشر سلطة الكنيسة، ومارست دورا حاسما في إحياء الكتابات الكلاسيكية، وحرّكت روح الإبداع الفني في حياة المجتمع القروسطي. وأخيرا، عملت بثبات على نشر التعليم العام، ليس فقط تعليم الكهنة، كشرط لتحسين الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية.

الفلسفة: عامة، يمكن القول إن الفلسفة كانت، في العصور القروسطية، تابعة للاهوت. وأيضا، يمكن القول إن معظم الفلاسفة اعتمدوا على النظريات الميتافيزيقية والإبستمولوجية والمنطقية اليونانية في تحليل تجربتهم للعالم وحل مشاكلهم الاجتماعية والسياسية. ولكن، لا يمكن القول إنهم لم يتميزوا بالإبداع والاستقلالية. بالعكس، كان إنتاجهم الفلسفي عامة ثريا ومحفزا، بل ومصدرا رئيسا للفلسفة الحديثة. ولا أبالغ إن أضفت أنه كان يوجد تواصل بين الفلسفة القروسطية والفلسفة الحديثة. على أي حال، هذا لا يعني أن الأولوية في تأويل وتفسير العالم لم تكن للاهوت، أو أن التحليل الفلسفي لم يندمج بالتحليل اللاهوتي.

كانت المدارس الفلسفية التي ترصع الثقافة القروسطية من أوغسطين إلى أوكام[*]

(*) Willim of Ockham، وليم الأوكمي، من عظماء ومفكري القرون الوسطى. توفي في 1347م. [المحرر].

أخروية التوجه، بمعنى أن مبادئها الأساسية في التفسير الميتافيزيقي والإبستمولوجي ونظرية القيم كانت بطريقة ما تقوم على مفهوم الكائن المتعالي: حاول الفلاسفة القروسطيون فهم الطبيعة الإنسانية والطبيعية من وجهة نظر كائن متعال لا يمكن احتواؤه بخبرة أو بمعرفة مباشرة، أو بالعقل الخالص أو بالحواس. واعتقدوا أن طبيعة ووجود إرادة هذا الموجود، بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية، تكمن في ظاهرة المسيح كتجلٍ إلهي. وهذه الظاهرة – ولادته وتعاليمه وأعماله وموته وقيامته – هي إطار التجلي/ الوحي. لا يمكن فهم هذه الحقيقة بالعقل، ولكن يجب أن نتقبلها بالإيمان، وليس الإيمان الأعمى ولكن ذلك الإيمان الذي ينير العقل الطبيعي ويمكنه من استيعاب حكمة وخير ولامحدودية الله. في هذا الاستيعاب يكتشف العقل أن القوانين التي تحكم العملية الكونية، بما في ذلك عملية الحضارة، ليست سوى انبثاقات عن الحكمة الإلهية. لهذا السبب، فالمعرفة التي يكتشفها العقل الإنساني يجب ألا تتعارض، مبدئيا، مع الحقيقة الكامنة في الوحي، وهذه يجب ألا تتعارض مع سلطة أو منطق الحقيقة التي يكتشفها العقل. نعم، فكما نرى، الصفة التي تضفي على الفلسفة القروسطية خاصية الأخروية هي الاعتقاد بأن مبادئ المنطق والإبستمولوجيا والميتافيزيقا والتقييم الأخلاقي والجمالي مؤسسة على الحقيقة الكامنة في الوحي، في حقيقة موجودة في عالم غير هذا العالم. على سبيل المثال، فعندما نسأل، لماذا هذا العالم هو كما هو؟ فإن الفيلسوف القروسطي سوف يجيب بقوله: مادام الله خالق العالم مطلقا في الحكمة والخير والقول، فإن هذا السؤال، لماذا خلق الله هذا العالم وليس عالما آخر، خالٍ من المعنى. المخطط المتجسد في نظام الطبيعة وتاريخ الحضارة يكشف حكمة الله في خلق العالم. مرة أخرى، إذا سألنا كيف يجب أن نعيش على هذه الأرض؟ فإن الفيلسوف القروسطي سوف يقول إنه علينا أن نعيش بحكمة. الحكمة هي مفتاح السعادة. ولكن الحكمة الحقيقية هي الحكمة الإلهية، لا الحكمة الإنسانية. وبتعبير توما الإكويني «فمادام الدور المنوط بالإنسان الحكيم هو أن ينظم ويقرر (يحكم)، وبما أنه يجب الحكم على الأمور الأقل شأنا في ضوء مبدأ أعلى، فإن الإنسان الذي يحكم (يقرر) الأمور في ضوء مبدأ أعلى سوف يكون الإنسان الحكيم. إذن، الإنسان الذي يأخذ بعين الاعتبار بصورة مطلقة المصدر الأعلى للكون، أي الله، سوف يكون أكثر الناس حكمة. إذن الحكمة هي معرفة

الأشياء الإلهية»[6]. هل هي مصادفة أن مبادئ السلوك في المسيحية مؤسسة في القيم المسيحية، والقيم المسيحية بدورها مؤسسة في حقيقة الوحي؟

ولكن لماذا التزم الفلاسفة القروسطيون، على رغم استقلالهم العقلي، في مختلف تحليلاتهم لمختلف أنواع التجربة الإنسانية، بالتوجه الأخروي في العالم الطبيعي والإنساني؟ أعتقد أن سبب هذا الالتزام هو أن النشاط الفلسفي كان مؤسسيا: الكنيسة كانت مركز العلم والأبحاث، وكانت مسؤولة عن النظام التربوي في جميع أقطار أوروبا طوال العصور الوسطى. اللاهوت كان المادة الأساسية في الدراسة. الأساتذة كانوا أعضاء في ذلك السلك الكنسي. علاوة على ذلك، كان معظم الفلاسفة – أوغسطين، إنسلم[*]، الإكويني، أبلارد[**]، إذا أردنا ذكر بعض الأسماء القليلة – رهبانا. جميعهم انطلقوا من المعتقد الراسخ أن الله خالق العالم وأنه من الطبيعي اعتناق هذا المعتقد بواسطة الإيمان، وأن الكنيسة هي الحارس الأمين للإيمان، ونتيجة لذلك، الحارس الأمين للحقيقة الكامنة في الوحي. يمكن للفرد أن يكون فلاحا أو جنديا أو سيدا إقطاعيا أو حدادا، ويمكن له أن يكون غنيا أو فقيرا، ويمكن له أن يكون إيطاليا أو ألمانيا أو فرنسيا، ولكن من غير المعقول لأي شخص ألا يكون مسيحا. المسيحية كانت خبز وزبدة المجتمع القروسطي. وبالإضافة إلى الملكية، الكنيسة كانت أقوى مؤسسة في العصور الوسطى.

ولكن لم تكن الحقيقة الكامنة في الوحي واضحة أو بسيطة، على الأقل ليس بالنسبة إلى الشعوب التي كانت إلى حد كبير أمية، بل كانت غالبا معقدة وصعبة وغامضة ومثقلة بالمفارقات، بل وبالتناقضات. كانت بحاجة إلى توضيح وشرح وتنظيم، وبصورة خاصة إلى تبرير. على سبيل المثال، كيف لنا أن نؤمن بكائن لا نستطيع إدراكه عقليا وحسيا؟ كيف لنا أن نؤمن بأن كائنا إنسانيا كالمسيح، الذي صلب كمجرم بأبشع طريقة ممكنة، هو ابن الله المطلق، ابن الروح المطلقة؟ كيف لنا أن نتصور الحضور الإلهي، ذلك الحضور الذي لا يمكن استيعابه عقليا، في حادثة القربان المقدس؟ كيف لنا أن نؤمن بأن لدينا روحا وأنه لا يمكن اختبار هذه الروح تجريبيا، أو عقليا، وأنها أزلية؟ إذا كان الله فعلا مطلقا بالحكمة والقوة والخير، فكيف يمكن أن يخلق عالما يحتوي على

(*) Anselm: راهب بندكتي وفيلسوف من القرن الحادي عشر للميلاد. [المحرر].

(**) Peter Abelard: لاهوتي ومنطقي فرنسي بارز من القرن الحادي عشر. [المحرر].

الشر؟ كيف يمكن لله الذي هو كائن روحي أن يخلق عالما ماديا؟ هل العالم محدود؟ وهكذا. هذه الأسئلة وأسئلة مرتبطة بها احتلت المكان الأول في اهتمامات الكنيسة والطبقة المثقفة، وكانت بصورة خاصة أكثر الأسئلة إلحاحا على أرض الحياة الثقافية. مثلا، مشكلة الكليات. في الخطابين النظري والعملي نستعمل كلمات مثل «كرسي»، «نهر»، «عدالة»، «امرأة»، «جمال»، «وجود»... إلخ. هذه الكلمات وكلمات مثلها تشير إلى فكرة عامة. عندما أقول «نهرا» قد أشير بهذه الكلمة إلى أي نهر في الماضي أو الحاضر أو المستقبل في أي مكان في العالم. بوجود الإشارة ينصرف القول بالضرورة إلى نهر معين (جزئي). عادة تتشكل الكلمات أو الأفكار العامة من صفات تشكل معنى أو تعريف الكلمة. مثلا، أرسطو يصف الإنسان بـأنه «حيوان عاقل». كل عضو من أعضاء النوع البشري يتميز بصفتي العقلانية والحيوانية. هاتان الصفتان تعرّفان «الإنسان». والآن، ما هي هذه الكليات؟ أي ما معناها المحدّد؟ هل مضمونها يوجد في الواقع؟ هل هي مجرد أسماء؟ وأين توجد؟ نشير إليها بـ«الكلية» لأن جميع الكائنات الإنسانية تفكر (تدرك)، مبدئيا، بالمعنى نفسه عندما نستعملها. وإلا فكيف يمكن لهم أن يتواصلوا إذا استطاعوا التواصل؟ وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن الكليات تدوم وتحتفظ بهويتها، بمعنى أن الناس الذين يستعملونها يولدون ويموتون، ولكن هذه الأفكار لا تموت ولا تتغير. مازلنا نقر ونفهم الأعمال العلمية والفلسفية والأدبية التي ورثناها من الماضي القديم. هل يمكن لنا أن نفهم، أو نستوعب، هذه الأعمال إذا لم يكن معنى هذه الكلمات التي تشكل النص الذي نقرأه واحدا في النص وفي ذهننا؟ مستحيل. وفيما كان الفلاسفة القروسطيون مهتمين بما إذا كانت الكليات حقيقية (real)، أي بما إذا كان لها نوع من الوجود الحقيقي، فإن البعض جادل بأنها أسماء فقط، وأن الأشياء الوحيدة التي لها وجود واقعي هي الأشياء والحوادث المادية التي تشير إليها الحواس الخمس. والبعض الآخر جادل بأنها حقيقية ولها وجود مستقل، لا مادي، ولا جوهري، وأن وجودها لا يعتمد على العقل الإنساني. والبعض الآخر جادل بأن الكليات ليست حقيقية وليست «غير حقيقية»، ولكنها توجد في العقل الإنساني كتصورات، وأننا نشكل هذه التصورات بتجريد الصفات العامة المشتركة بين أعضاء صنف معين من الأشياء الحسية واللاحسية في عملية إدراك هذه الأشياء حسيا أو عقليا. ويطلق على الفئة الأولى اسم «الاسميين»، وعلى الفئة الثانية اسم «الواقعيين»، وعلى الفئة الثالثة اسم «التصويريين». دعونا الآن

نوضح كيف يستعمل هؤلاء الفلاسفة نظرياتهم في الكليات لتبرير معتقد عزيز على قلب الكنيسة، بأن نضرب مثالا: التناول (السري) المقدس holy communion.

وسوف أقتصر في مناقشتي على آراء الواقعيين والاسميين. هل يتلقى المتناول في هذه الحادثة خبزا ونبيذا فقط، أم وجودا إلهيا أيضا؟ هل هذه مناسبة رمزية، أم مشاركة في الوجود الإلهي؟ تعتبر المناولة سرّا؛ سرّا مقدّسا. الخبز والنبيذ اللذان يتلقاهما المتناول يكتسبان معنى خاصا بفضل الوجود الإلهي. كيف؟ علينا أن نقبل هذه الحقيقة بالإيمان، ولكن هل يمكن تبريرها عقليا؟ كما نرى، فإذا تبنى الفرد النظرية الواقعية، فإنه سوف يجادل على النحو التالي: بعد أن يقدس الكاهن القربان، توجد مع الخبز والنبيذ اللذين يتلقاهما المتناول جواهر (ماهية) دم وجسد المسيح. في هذا الوجود السري يكتسب الخبز والنبيذ العاديان قيمة دينية خاصة، لكن هذه الحجة تنهار إذا اعتنق الفرد النظرية الاسمية، أي إذا اعتقد بالوجود الواقعي للكليات، لأنه إذا اعتقد بوجودها فبإمكانه أن يقول إن جواهر جسد ودم المسيح روحية وأبدية، لهذا السبب يمكن للكاهن أن يستحضرها بفعل خاص. يمكن لهذه الجواهر أن توجد مع الخبز والنبيذ اللذين يقدمهما الكاهن بعد عملية التقديس. هذا الحضور الجوهري (الإلهي) يحوّل الحادثة برمتها إلى تجربة دينية حقيقية. الواقعيون يحاولون أن يبرهنوا أن السر المقدس للمناولة يتسق مع حقيقة الوحي التي نعتقها بالإيمان، بينما الاسميون، وهم عقليون صارمون، يحاجون بأننا لا نستطيع الإقرار بالسر المقدس بالإيمان لأن الإقرار به يتعارض مع مبادئ المنطق. من الصعب جدا تأسيس وجود أي نوع من الكليات عقليا.

لا أبالغ إن قلت إن الفلسفة القروسطية كانت استجابة نشيطة ومبدعة للأسئلة والمشاكل الملحة للثقافة المعاصرة لها، تماما كما كانت الفلسفة الهلينية والهلنستية والحديثة استجابة نشيطة ومبدعة للأسئلة الملحة لتلك العصور. الفارق هو أن الأسئلة والمشاكل الدينية احتلت المكان الأول في أجندة المجتمع القروسطي. بطبيعتها استلزمت هذه الأسئلة والمشاكل: (أ) ميتافيزيقا دينية، (ب) نظاما فكريا لصياغة وتنظيم معتقدات وقيم، وبالتالي مؤسسات، ثقافتهم الأساسية. ومن غير الممكن لهم أن يكونوا صادقين مع أنفسهم كفلاسفة لو تفلسفوا بتقليد أفلاطون وأرسطو أو الفلاسفة الرواقيين. وعلى سبيل المثال، كان الفلاسفة الرئيسيون

كأغوسطين والأكويني وأوكام أصحاب أنظمة فلسفية كأرسطو واسبينوزا وهيغل أو رسل. علينا ألا ننسى أن الفلسفة هي القلب الروحي للحضارة. هذه الخاصية هي التي تبرز بوضوح: (أ) المؤسسية، (ب) السكونية، بوصفهما صفتين رئيستين في الثقافة القروسطية. مبدئيا، فكرة النظام بحد ذاتها غير ممكنه إلا إذا افترضنا أن العالم نظام من الحوادث والأشياء وأنه قابل لأن يصاغ ببنية مفهومية منظمة. ولكن كيف يمكن للنظام الفلسفي أن يكون نظاما إذا كان الواقع عملية (Process) تحوّل مستمر؟ بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت تصورات ومبادئ الفلسفة كافية، فما حقيقة الوحي؟ إذا كانت هذه الحقيقة أبدية، وبالتالي إذا كان العالم الذي خلقه الله نهائيا، فمن الضروري للنظام الفلسفي الذي يعكس، مفهوميا، بنية عالم كهذا أن يكون ذا سلطة نهائية. ولكن كيف يمكن أن يكون ذا سلطة كهذه إذا كانت الأرضية التي يرتكز عليها غير دائمة وغير صادقة؟

التربية. النظام التربوي للمجتمع هو كنزه الثقافي ومصدر روحه الثقافية والنار التي تغذي هذه الروح. يجري تحليل وتوضيح ومناقشة وتبرير المعتقدات والقيم التي تشكل بنية الثقافة في إطار هذا النظام. وفي هذا الإطار يتم تعميد الصغار ثقافيا. لا أعني بكلمة «تربية» أو «نظام تربية» في هذا السياق المدرسة فقط ولكن أيضا المؤسسات الدينية والعائلية والمنظمات المختلفة حيث يقوم الناس بنشاطاتهم المعيشية اليومية. في المجتمع القروسطي، كانت الأسرة والمدرسة والكنيسة مترابطة بينها، وكان يكمل ويدعم بعضها بعضا. كان الجو الثقافي في ذلك الوقت أكثر استقرارا «وتجانسا» في أوروبا الغربية عما هو في الماضي القريب، لم يكن يوجد نظام تربوي رسمي في القرون الوسطى الأولى، ولا حتى في القرون الوسطى المتأخرة. وكانت المدارس قليلة جدا. الأقلية التي تمتعت بحق التعليم كانت الأقلية الدينية. بقيت الأسرة والكنيسة المركزين الرئيسين للنشاطات التربوية، ولكن تأثير الأسرة كان تابعا لتأثير الكنيسة؛ وفي الحقيقة بقيت الكنيسة القوة التربوية العظمى طوال العصور الوسطى، وهيمنت كليا على عملية التربية. كانت الطبقة المثقفة فعليا في ذلك الوقت هي طبقة الكهنة، وكانت أيضا مصدر المعرفة السياسية واللاهوتية والفلسفية والعلمية. وكانت الكنيسة، وبقيت وقتا طويلا، المركز الرئيس لنقل المعرفة والقيم إلى المجتمع. قام منبرها بوظيفة الصحافة وقاعات المحاضرات. وهنا

علينا أن نتساءل: هل كان بإمكان الكنيسة أن تنشر أفكارا وقيما مدمرة لمعتقداتها وقيمها ووجودها؟ عندما أُسس أول نظام تربوي في أثناء النهضة الكارولينغية كان الكهنة هم من طبقوا هذا النظام واعتمدوا في هذه العملية على اللغة اللاتينية وعلى كتب الفلاسفة والشعراء والمؤرخين اليونانيين والرومانيين. في بداية الأمر فضّل هذا النظام الطبقة الأرستقراطية والطبقة الحاكمة. ولكن عندما أُسس نظام المدارس العادية أخذت الأديرة على عاتقها نشاطات الإدارة والتعليم والبحث. تميزت المدارس الأولى الرئيسة التي انبثقت عن هذا النظام، مثل باريس وأكسفورد وسيينا وبولونيا، بالاتجاه اللاهوتي. مبدئيا كانت جامعة باريس، وكانت من أهم وأشهر مراكز العلم وأكثرها تأثيرا، مؤسسة لاهوتية، بينما كانت أكسفورد أكثر انفتاحا وتحرّرًا. هنا في أكسفورد ازدهر التفكير الدنيوي بجانب التفكير اللاهوتي. ولكن على الرغم من هذا، كان التوجه الديني للتعليم الجامعي متأصلا في بنيته[7].

دعونا نلقِ نظرة سريعة على منهج الدراسة. كانت الجامعات تدرس موضوعين، الرباعية (quadrivium) والثلاثية (trivium). شمل الأول الحساب، والهندسة الرياضية، والموسيقى، والفلك؛ وشمل الثاني القواعد، وعلم البلاغة، والمنطق. لاحظ أن علوم الطبيعة والهندسة استبعدتا عن منهج الدراسة القروسطي. كان التركيز على: (أ) قراءة وكتابة اللاتينية، (ب) التفكير المنطقي. أهم مساهمات الفلسفة القروسطية في الحضارة الإنسانية كانت في مجال المنطق. كان بإمكان الطلاب القلائل الذين اجتازوا هذه المرحلة أن يتابعوا دراستهم في حقول القانون والطب والفلسفة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الأساتذة كانوا إما رهبانا أو بطريقة ما مرتبطين بالكنيسة، وهكذا أخذوا على عاتقهم تحديد المعتقدات والقيم التي يمكن تعليمها، وأيضا تحديد مناهج البحث والكتابة والتعليم. ولكن حقيقة أن الباحثين والمعلمين كانوا مرتبطين بالسلك اللاهوتي لا تعني أننا نستطيع الاستنتاج بالضرورة أن جميع المواضيع التي بحثوا فيها كانت لاهوتية أو كنسية. كلا، فقد ازداد مجال المواضيع الدنيوية توسعا في منهج الدراسة كلما تقدم المفكرون القروسطيون في أبحاثهم الفلسفية والعلمية. تمتع أساتذة الجامعة بمساحة واسعة من الحرية، ومارسوا هذا الحق برعاية رسمية من قبل الدولة. وحتى في حقول الفلسفة واللاهوت، مارس المفكرون قدرا معقولا من حرية الفكر. الجدل الواسع والثري بشأن الجوهر

والوجود والعقل والكليات والإيمان والخلق الكوني والحرية الحتمية وتصورات أخرى تشهد على هذه الحرية. ولكن علينا أيضا أن نقر بأن الحرية الفكرية التي تمتعوا بها كانت متجذرة بقوة في هيكل ثقافي رسمي يضمن وحدة المعتقدات والقيم التي تمثل عقيدة الكنيسة. كان بإمكان الفلاسفة أن يختلفوا بشروحهم وتفسيراتهم للعقائد والقيم الدينية المختلفة، ولكن لم يكن بإمكانهم الاختلاف حول ما إذا كانت الحقيقة الكامنة في الوحي هي كلمة الله. كان بإمكانهم التأمل بحرية في طبيعة الزمان، ولكن لم يكن بإمكانهم الاختلاف بشأن ما إذا كان الله خلق الزمان. وكان بإمكانهم الاختلاف بشأن طبيعة الكليات، ولكن لم يكن بإمكانهم الاختلاف حول حقيقة الأسرار المقدسة. وكان بإمكانهم الاختلاف على كيفية خلق الكون، ولكن لم يكن بإمكانهم الاختلاف حول ما إذا كان الله هو الذي خلق الكون. وكان بإمكانهم الاختلاف على العديد من الأسئلة الأخرى، ولكن في نهاية الأمر جميعهم تبنوا منهجا واحدا لتثبيت صدق المعرفة: المنهج الاستدلالي الذي يعتمد على استنتاج قضية جزئية (فردية)، من قضية كلية أو أولية. وافترضوا عامة أن القضية الأولية صادقة؛ إذن إذا كانت عملية الاستدلال، أو عملية التفكير، الموصلة من القضايا الأولية إلى النتيجة صحيحة، فإن النتيجة ستكون بحكم الضرورة صادقة، لأن حقيقتها متضمنة في القضية الكلية (الأولية). والآن نلقي نظرة إلى حجة أرسطو الاستدلالية، المعروفة بالقياس: (أ) الناس فانون، (ب) سقراط إنسان، (ج) إذن سقراط فان. القضية الأولى (الكلية) تتضمن النتيجة، إذن حقيقتها تتضمن حقيقة النتيجة. جميع المفكرين القروسطيين فكروا وجادلوا وفق هذا النمط في تثبيت صدق أفكارهم وآرائهم ونظرياتهم. ولكنهم أسسوا قضاياهم الأولية على حقيقة كلية مسلّم بها كافتراض علني أو ضمني، واستنتجوا بعد ذلك القضايا الجزئية (الفردية) من القضية الكلية المسلّم بها. واحد من أهم المعتقدات التي سادت عالم القرون الوسطى كان اعتقاد أن قوانين الطبيعة والحياة الإنسانية مؤسسة على كلمة الله. حقيقة هذه القوانين كانت الأساس النهائي لأي حقيقة يأتي بها الإنسان في مجال المعرفة. ولكن العلماء القروسطيين لم يعتمدوا في اكتشافهم لطبيعة هذه القوانين على المنهج التجريبي، بل اعتنقوها بناء على سلطة الكنيسة، بناء على سلطة الإيمان. بكلمات توما الأكويني: «بالإضافة إلى علم الفلسفة المبني

على العقل، يجب أن يكون هناك علم آخر مستمد من الوحي... وعلى الرغم من أنه لا يمكن السعي وراء الأشياء التي تفوق المعرفة الإنسانية بواسطة العقل، فإنه عندما يوحي الله بها يجب اعتناقها بواسطة الإيمان»[8].

عامة، المنهج التجريبي الذي يرتكز على الملاحظة والتجربة، والذي يقف كمنهج معاكس للمنهج الاستدلالي، لم يشق طريقه إلى عالم الفكر حتى القرن الثالث عشر على يد روجر بيكون(*)؛ ولكن هذه العقلية العلمية لم تنضج فعليا إلا في القرن الخامس عشر. وفقا لهذا المنهج، ندرك القانون الطبيعي – المبدئي أو الكلي – بملاحظة الوقائع الجزئية بواسطة الحواس الخمس، وبعد ذلك وبالاستناد إلى هذه الملاحظة نصوغ التعميم المناسب. هنا نبدأ بالحقائق، ندرك الخصائص المشتركة بينها، وبعدها نرتقي بعملية فكرية إلى الكلي؛ بينما في المنهج الاستدلالي نبدأ بالكلي ومنه ننتقل إلى الجزئيات. والنقطة المثيرة للانتباه بخصوص الاعتناق غير النقدي للمنهج الاستدلالي في القرون الوسطى هي أن الفلاسفة غالبا كَمّلوه بالاستشهاد بفلاسفة ذوي سلطة مؤسسة، كـأرسطو وأفلاطون وأوغسطين وابن رشد. بيد أن أرسطو، الذي كان نجما وسلطة فلسفية ساطعة في القرون الوسطى، اعتمد في تثبيت صدق نظرياته على الملاحظة التجريبية. فلماذا رفض الفلاسفة القروسطيون أن يكونوا أرسطيين بهذا المعنى؟ هل لأنهم سلموا بمعتقدات وقيم القرون الوسطى؟ هل هذا النوع من التسليم بريء من التحيز العقلي أو الدوغمائية؟

أثير هذه الأسئلة لكي أسلط الضوء على التأثير العميق الذي مارسته الكنيسة في تشكيل ليس فقط المؤسسات التربوية، ولكن أيضا المؤسسات الأخرى للمجتمع القروسطي. نعم، لقد كان الهدف الرئيس للكنيسة هو الازدهار الروحي للشعب وخلاصه، ولكنها كانت أيضا القوة المثقفة الأعظم تأثيرا في تنمية وتطوير المجتمع القروسطي. لقد أدخلت طريقة حياة جديدة، وكانت مهتمة بكل بُعد من أبعاد الحياة الإنسانية، ومارست دورا حيويا في تنظيم جميع مؤسساتها الاجتماعية والسياسية، وأدخلت قيما ساعدت على نشر السلام والنظام والبحث الفكري والازدهار الاقتصادي والعدالة والسعادة والأمل. لهذا السبب سعت منذ البداية

(*) Roger Bacon، وعرف أيضا بلقب «المعلم المذهل» Doctor Mirabilis، راهب فرانسيسكاني وفيلسوف إنجليزي من القرن الثالث عشر. [المحرر].

إلى أن تصبح قوة سياسية حاسمة. غالبا كانت تتنافس، وفي بعض الأحيان تتصارع، مع الملكيات الرئيسة الأوروبية من أجل السياسة، ووصلت إلى ذروة مجدها السياسي في القرن الحادي عشر في أثناء بابوية غريغوري السابع؛ ولكن بدأ هذا المجد بالتراجع تدريجيا. ومع ذلك، وعلى رغم أن سلطتها السياسية تقلصت، فإنها احتفظت بنفوذها حتى القرن السادس عشر، أوليا لأنه كان لها حضور متأصل وشامل في المؤسسات الاجتماعية والسياسية. كما ذكرت سابقا، كانت الحارس الأمين للمعتقدات والقيم التي بعثت روح الفن والفلسفة والأدب والتراث والحياة الاجتماعية في المجتمع القروسطي، وكانت أيضا المراقب الناقد للمؤسسة السياسية. نعم، خسرت سيادتها السياسية، لكنها لم تخسر نفوذها الثقافي. استمرت الكنيسة بتغذية المعتقدات والقيم التي شكلت بنية الثقافة، ليس فقط في أثناء العصور الوسطى، ولكن أيضا في أثناء العصور الحديثة. فقد بقيت الثقافة الأوروبية، في جوهرها، مسيحية إلى يومنا هذا.

4 - غياب الصداقة عن النظرية الأخلاقية القروسطية

لنفترض وجود عالم يعتقد فيه البشر أن الله خالق وحاكم الطبيعة والحياة الإنسانية، وأن العالم نهائي الصنع بتصميمه وحوادثه، وأنه يُحكم بواسطة قوانين كلية ودائمة، وأنه بسبب خطيئة اقترفها والدا الجنس البشري، آدم وحواء، كانت نتيجتها وقوع نسلهم، أي الجنس الإنساني، في هاوية مظلمة من الكدح والتعاسة والمعاناة، وأن الله، الذي هو مطلق في القوة والحكمة والخير قرر أن يرسل ابنه يسوع المسيح، الذي هو انبعاث كامل من جوهره، لينقذ العرق الإنساني من هذه الهاوية، وأن هذا الانبعاث الذي يفوق الفهم أظهر حقيقة إرادة وحكمه ومحبة الله المطلقة، وأن الكنيسة، بالإضافة إلى الدولة، كانتا السلطة الأقوى في إدارة حياة الناس الروحية – نعم، لنفترض وجود عالم كهذا، أو بكلمات أخرى بفرض وجود هذا النموذج الثقافي، فما هو النموذج الأخلاقي الذي يمكن أن يسود هذا العالم في حياته النظرية والعملية؟ كيف يمكن لأناسه أن يترجموا هذا التصور إلى قيم أخلاقية ومن ثم إلى قواعد أخلاقية؟ أثير هذين السؤالين فقط لكي أركز الانتباه على مصدر النموذج الأخلاقي القروسطي. فهمنا هذا المصدر سوف يظهر لنا العلاقة

بين نظرة العالم القروسطية والنموذج الأخلاقي المتضمن فيه. كما شددت سابقا، لا يمكن لهذه العلاقة أن تكون عشوائية أو سطحية، لا يستطيع المجتمع، ولا يجوز له، أن يقتبس قيمه، لأن هذا يعني استعارة طريقة حياة، القيم المتأصلة في نفوس أهل مجتمع ما هي أساس ثقافتهم، وبالتالي أساس طريقة حياتهم. على العكس لكي تكون قيم المجتمع عاملا في الازدهار الروحي، وإلى حد ما في سعادتهم، يجب أن تنبثق عن تجربتهم الحياتية، عن فهمهم للعالم ومكانتهم فيه. عامة، يمكن استعارة الأشياء المادية أو الآلات ويمكن فرضها على شعب ما، ولكن لا يمكن فرض طريقة حياة عليهم. على سبيل المثال، كيف يمكن لحياتي أن تكون سعيدة، أو إلى حد ما جديرة بالعيش، إذا لم تصدر أفعالي عن عقلي وإرادتي، وإذا لم تجسد أفعالي معتقداتي وقيمي؟ إذا لم تصدر أفعالي عن عقلي وإرادتي، فإني بكل تأكيد سأعيش وفقا لمعتقدات وقيم شخص آخر، أو ستتقاذفني تيارات الواقع إلى هنا أو هناك من دون هدف. في أي من هاتين الحالتين سوف لا أكون ذاتي. ولكن كيف يمكن لي أن أكون سعيدا إذا لم أكن ذاتي؟ هذا النمط من التفكير ينطبق على الجماعة.

نشاهد في هذه الأيام، ولأول مرة في التاريخ، اهتماما ودعما متزايدا لاستقلال الأقليات الثقافية في جميع أنحاء العالم. لماذا؟ يكمن الجواب عن هذا السؤال في حقيقة أن لدى الشعوب رغبة عميقة في أن تعيش وفقا للمعتقدات والقيم التي تنبثق عن فهمهم لأنفسهم وللعالم، وهكذا لأن يعيشوا وفقا لطريقتهم الخاصة بالحياة. من دون شك يمكن الإقرار بأن السعي من أجل السعادة حق. النقطة التي تستحق الاعتبار هنا هي أن الكائنات الإنسانية تتمسك أوليا ونهائيا بطرق حياتها، وهي على استعداد لأن تكافح من أجلها بكل قواها المادية والروحية. الافتراض الذي يؤسس هذا الإخلاص للثقافة هو سؤال أن نكون أو لا نكون. أعي أن الشعوب والأفراد غالبا تخضع لقوى خارجية؛ وتعيش تحت وطأة واستبداد قوى كهذه، لكنها تخضع من دافع العجز وغريزة البقاء، ولكن حتى عندما تخضع للسلطة الاستبدادية، بغض النظر عما إذا كانت اجتماعية أو سياسية أو دينية أو بيولوجية، فإنها معظم الأحيان تنكفئ على أنفسها الباطنية وتشكل أقليات خاصة أو سرية. أكتب هذه الكلمات منطلقا من تجربتي الشخصية. كم من ثائر أو مفكر أو فنان أو كاهن أو عالم أو مهاجر قدم كذبيحة على مذبح سلطة كهذه؟ لا أبالغ إن قلت

إن أقوى دافع في الطبيعة الإنسانية هو دافع الكينونة – أن نكون أنفسنا. ولكن، هل يمكننا بالفعل أن نكون أنفسنا إذا لم نعش من صميم ذاتنا الإنسانية؟ إن البؤرة الأنطولوجية لهذا الصميم هي الثقافة.

الآن، ما هو نوع النظرة الأخلاقية الكامنة في رؤية العالم القروسطية؟ كيف يمكن ترجمة هذه النظرة إلى تصور للخير الأسمى؟ وبالتالي، كيف يكمن ترجمة هذا الخير إلى قيم وقواعد أخلاقية؟ موضوع السؤال الأول هو معنى وتبرير التصور القروسطي للمبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي. وموضوع السؤال الثاني هو معنى ومدى القيم الأخلاقية التي تنبثق عن التصور القروسطي للخير الأسمى. في مجتمع محوره الله، يكون الله هو الخير الأسمى. هذه النظرة بالذات هي التي تصدرت النموذج الأخلاقي القروسطي. تنشأ هذه النظرة، منطقيا، عن الفهم القروسطي للعالم، لكنها أيضا أساس للنظرية الأخلاقية وتطبيقها. ولكن، إذا كان الله هو الخير الأعلى، وإذا كان الــسعي من أجل السعادة هو سعي من أجل هذا الخير، فسوف يصح بالضرورة أن الله هو الموضوع الأسمى للرغبة والمحبة. إذن، إذا كان الله مبدأ السعادة، وإذا كان هو كائنا متعاليا يختلف كليا عن العالم الذي خلقه، فإن التصور القروسطي للخير الأسمى هو، على عكس التصورات التي نجدها عند الفلاسفة الهلنيين والهلنستيين، تصور أخروي (otherworldly). ينتج من هذه النظرة أربع قضايا. أولا، الرؤية (vision) المباشرة لله هي مصدر السعادة؛ ثانيا، الله، وليس الإنسان الطبيعي، هو مصدر القيم الأخلاقية؛ ثالثا، لا يمكن تحقيق السعادة في هذا العالم لأن الله متعال؛ رابعا، السعي من أجل السعادة في هذا العالم تحضير لتحقيق السعادة الكاملة في الحياة القادمة. دعوني أشرح هذه النظرة بالتفصيل. سيُظهر هذا الشرح بنية النموذج الأخلاقي القروسطي.

يجب على أي بحث في مصدر الصفة الأخلاقية بذاتها، في أي نموذج أخلاقي، أو مبدأ أعلى للتمييز الأخلاقي، أن ينطلق من دراسة تأملية للرؤية الأخلاقية التي تؤسس النموذج، لأن هذه الرؤية، في نهاية الأمر، هي مصدر المعتقدات والقيم الأخلاقية. هل هناك أي مصدر آخر؟ حتى لو كان هذا المصدر متعاليا، فإن الطريق الذي يؤدي إليه يبدأ بدراسة قيم وممارسات المجتمع الأخلاقية. لا يمكن لأي بحث أن يتم خارج نطاق التجربة الإنسانية. إذن علينا أن نسأل: ما هو الحدس الأساس

الكامن في الرؤية الأخلاقية للنموذج الأخلاقي القروسطي؟ في الواقع، البحث عن هذه الرؤية هو بحث عن مصدر المبدأ (principium) الذي يجعل الأشخاص والقوانين والحالات والأفعال أخلاقية. أؤكد أن هذا المبدأ في المجتمع القروسطي كان كلمة الله كما أوَّلتها وقدمتها الكنيسة. أساس هذا التأويل هو تعاليم وأفعال المسيح. هذه التعاليم والأفعال تجسد الحقيقة الإلهية. وبما أن الله هو الكائن المطلق، اتسمت هذه الترجمة بسلطة مطلقة. هل مصادفة أن يستشهد الفلاسفة اللاهوتيون والسياسيون وجميع المسيحيين لها، ويلجأوا إليها، عندما يفكرون أو يعلمون أو ينظرون في أي أمر له علاقة بالحياة الإنسانية؟ الحدس الأساس أن الله هو الكائن المطلق، وأن إرادته مطلقة، ولهذا نهائية، هو جوهر النظرة القروسطية التي تقول إن الخير الأسمى يتحقق عندما ننظر إلى الله باعتباره الموضوع الأسمى للرغبة والمحبة. إذا سلمنا بهذه القضية فسوف يصح لدينا، بالضرورة، أن السعادة تتحقق عندما نرضي هذه الرغبة. وبالتالي، فإذا كان الله قد خلق العالم الذي نعيش فيه لغاية معينة، وهذا ينطبق على الكائنات الإنسانية، وإذا كان تحقيق هذه الرغبة هو الغاية العليا للحياة الإنسانية، فسوف يصح بالضرورة أن إرضاء هذه الرغبة يجب أن يكون مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربوي. وفي الواقع، نُظّمت المؤسسات الأساسية للمجتمع القروسطي وفقا لهذا المبدأ. وكانت وسائل مختلفة لنقل الجماعة المسيحية من هذا العالم إلى العالم الآخر بأقل قدر من العناء، فلا يمكن تحقيق السعادة الحقيقية والكاملة إلا في الحياة الأخرى. يمكن للمسيحيين الصالحين أن يكونوا سعداء عندما يعيشون وفقا لإرادة الله، ولكنهم يحققون السعادة الكاملة فقط عندما يقفون وجها لوجه أمام الله، عندما يختبرون مباشرة الكائن المطلق بالقوة والحكمة والخير. يمكن الإشارة إلى هذا الكائن، كما فعل المفكرون القروسطيون بـ«الحقيقة» أو «الجمال» أو «السبب الأول». لا يمكن للطبيعة الإنسانية أن ترغب فطريا في أي شيء أكثر من هذه التجربة. على أي حال، ألم يخلق الإنسان بصورة الله؟ ما الذي يعنيه هذا المبدأ – أن الكائنات الإنسانية خلقت بصورة الله – سوى حقيقة أن الكائنات الإنسانية تتقاسم إحدى صفات الله الجوهرية؟ هذا الامتياز هو الذي يؤهل البشر إلى أن يتوقوا إلى الحضور الإلهي. اختلف الفلاسفة القروسطيون في طبيعة هذا الحضور. البعض مثل الأكويني قال

إنها رؤية عقلية للكائن الإلهي وأن هذه الرؤية تفرز بهجة خاصة هي السعادة. «من المستحيل لأي خير حادث (مخلوق)» يقول الأكويني، «أن يُحدث (يسبب) سعادة الإنسان»، لأن السعادة هي الخير الكامل الذي يطفئ عطش جميع الرغبات. ولا يمكن لهذا الخير أن يكون كاملا إذا كانت هناك حاجة إلى تلبية رغبة أخرى. الآن، غاية الإرادة، أي الرغبة البشرية، هي الخير الكلي، كما أن غاية العقل هي الحقيقة الكاملة. إذن من الواضح أن لا شيء يرضي إرادة الإنسان سوى الخير الكلي، ولا يوجد هذا الخير إلا في الله، وليس في أي مخلوق[9]. ثانيا، «لا يمكن للسعادة الكاملة والنهائية أن تتكون إلا في رؤية الجوهر الإلهي»[10]. أول فلاسفة آخرون، مثل أوغسطين، هذه الرؤية، صوفيا (سرَّيا) كنوع من الوحدة المفعمة بالمحبة مع الله. جادلوا بأن المحبة الحقيقية هي حالة من البهجة الروحية، ولكن ليس ذلك النوع من البهجة التي تختبرها في هذا العالم، بل التي تنتج من رؤية الجوهر الإلهي في الحياة الأخرى (القادمة)، عندما نتحرر من البعد المادي لكياننا. ولكن أوغسطين تصور الرؤية المبهجة بلغة الاشتراك، أو الوحدة. وهي، بالنسبة إليه، أسمى طريقة لمحبة الله. كيف يمكن لنا أن نحب الله إن لم نعانقه؟ أسس أوغسطين هذا التأويل على وصية المسيح: «أحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل عقلك»، و«أحب لأخيك الإنسان كما تحب لنفسك». ولكن المحبة توحد، لأنها تخلق رباط الوحدة بين كائنين. ويبقى التوحد ناقصا إذا تحوّل إلى تأمل عقلي، لأنه في هذه الحالة سيبقى الله بعيدا عن الشخص الذي يتأمله، ولكن فعل المحبة يلغي علاقة الآخرية والبعد. كانت أمنية أوغسطين العليا أن يكون مع الله ويمتلئ بوجوده. في «الاعترافات» يقرّ بأن جسده سيبقى عبئا حتى يتحرر منه ويمتلئ بوجود الله. «أنت ترفع الشخص الذي تملؤه، ولكن الآن، لأنني لست مملوءا بك، أنا عبء على نفسي»[11].

ولكن بغض النظر عما إذا قبل الفرد التأويلات الأكوينية، التي تعكس تأثير أرسطو، أو التأويلات الأوغسطينية، التي تعكس تأثير أفلاطون، يبدو واضحا أنه بالنسبة إلى هذين الفيلسوفين، بل بالنسبة إلى الفلاسفة القروسطيين عامة، الخير الأسمى هو رؤية الله. على أي حال، لا يمكن للفرد أن يكتشف هذه الرؤية، ولا يستطيع إنجازها، بواسطة العقل. يتطلب تحقيق السعادة الحقيقية ثلاثة شروط

على الأقل: أولا، على الفرد أن يسلم بالحقيقة الكامنة في الوحي فيما يخص الإيمان؛ ثانيا، عليه أن يعيش حياة فاضل؛ ثالثا، عليه أن ينمو بالفهم الذاتي، طبعا وفقا لتعاليم الكنيسة. ولكنه لا يستطيع توفير الشرط الثالث قبل أن يوفر الشرط الثاني. وفي الواقع فالفضيلة هي الطريق الأمثل لتحقيق السعادة. ولكن كيف يمكن للفضيلة أن تؤدي إلى الخير الأسمى إذا لم تنشأ منه، أو إذا لم تكن مصنوعة من مادة الخير ذاتها؟ وبعد ذلك، فبغض النظر عما إذا كانت الفضيلة إنسانية أو إلهية، فهي تستهدف، من حيث الجوهر، تحقيق العمل الصالح، ذلك النوع من العمل الذي يجعل الكائن الإنساني صالحا وسعيدا. بكلمات الأكويني، «الفضيلة تكمل الإنسان لأنها تقوده إلى السعادة، كما شرحنا سابقا»[12]. وقبله بعدة قرون عبر أوغسطين عن الفكرة نفسها، مخاطبا الله «المجتمع الصالح هو الذي يخضع لإرادتك. ولكن السعداء هم الذين يعرفون أنك مصدر هذه التعاليم الأخلاقية»[13]. ولكن بما أن الكائنات الإنسانية تنتمي إلى عالمين، العالم الأرضي والعالم الإلهي، فإنها تنتمي إلى الأول بواسطة الجسد، وإلى الثاني بواسطة الروح. وبما أن الروح هي جوهر الإنسانية، فلا بد من القول إنه يوجد نوعان من الفضيلة: إنسانية ودينية. العقل أساس النوع الأول، والإيمان بالحقيقة الكامنة في الوحي أساس النوع الثاني. الفضيلة الإنسانية توجه الفرد نحو السعادة الإنسانية، والفضيلة الدينية توجهه نحو السعادة الأبدية. هدف الفضائل الدينية هو «الله»، يقول الأكويني: «لأنها توجهنا مباشرة نحو الله، وثانيا، لأن الله وحده هو الذي يغرسها فينا، وثالثا، لأن الوحي الإلهي هو مصدره الوحيد، كما يقول الكتاب المقدس»[14]. اختار الأكويني ثلاث فضائل دينية رئيسية: الإيمان، والأمل، والإحسان. هذه الفضائل تعرف معنى جميع الفضائل اللازمة للقيام بالفعل الأخلاقي، أو الصالح، أو الخير الأخلاقي. الإنسان الصالح هو الذي يجسد هذه الفضائل في أعماله. وتصور الأكويني للفضائل الإنسانية الرئيسية - التعقل، والثبات، والعفة، والعدالة - شبيه بتصور أفلاطون وأرسطو. الفضيلة الوحيدة المشتركة بين الفضائل الإنسانية والدينية هي التعقل، لأنها ملك الرؤية التي نحتاج إليها لتطبيق وترجمة معنى القواعد الأخلاقية في صنع القرار الأخلاقي. هذه الملكة شرط ضروري لأي نوع من الفعل الإنساني أو الديني الصائب.

على رغم أن فلاسفة العصور الوسطى، ما عدا أوغسطين، انتقدوا الفضائل الإنسانية، فإنهم لم يعترضوا عليها مبدئيا لأنها مؤسسة على العقل. ولكن القوانين التي تحكم أعمال العقل مؤسسة على قوانين الطبيعة، التي هي بدورها مؤسسة على القانون الإلهي. ويكمن عيبها في الحقيقة في أنها ليست كافيه لتحقيق السعادة الأبدية. وبقدر ما هي مبادئ للفعل الأخلاقي، فالفضائل الأخلاقية ليست الوسيلة العملية لتحقيق السعادة فقط، لكنها أيضا مصدر الإلزام الأخلاقي لأنها تتسم بصفة القانون. وهي تتسم بهذه الصفة لأنها تصدر عن إرادة الله، وإرادة الله لا تتضمن أي خيارات. أسجل هذه النقطة فقط لكي أشدد على حقيقة أنه على رغم أن التوجه الأساسي للنموذج الأخلاقي القروسطي يرتكز على مبدأ السعادة (eudaimonia)، لأنه ينظر إلى السعادة بوصفها هدفا أعلى لحياة الإنسان، غير أنه أيضا ديونطولوجي(*)، أي يقر بإلزامية الواجب الأخلاقي، لأن القواعد الأخلاقية المؤسسة في الفضائل الأخـلاقية إلزامية بطبيعتها، ولهذا السبب جازمة. من واجبنا أن نحب أنفسنا وأن نحب الكائنات الإنسانية الأخرى؛ إذن، من واجبنا أن نتحلى بالفضيلة، أي نتحلى بالصدق والعدالة والرحمة والرويّة، ومن واجبنا أن نحب، لأن هذه الوصية – المحبة، تصدر عن إرادة الله، لا عن إرادة الإنسان. ما يقوله الله صادق بصورة مطلقة؛ ولا يمكن وضع هذه الحقيقة موضع التساؤل من قبل العقل الإنساني.

5 - غياب الصداقة

إن تفحصنا كامل مشهد النموذج الأخلاقي القروسطي، فسوف نكتشف غيابا بارزا للصداقة بوصفها قيمة أخلاقية. فكيف يمكن تفسير هذا الغياب؟ فيما يلي سوف أناقش الأسباب الرئيسة لهذا الغياب.

أولا: الرؤية الأخلاقية التي تؤسس النموذج الأخلاقي القروسطي تهمش قيمة الصداقة. الحدس، الذي يتضمن هذه الرؤية ويعطيها وحدتها ويفرز المبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي، لا يحتوي بجوهره على حاجة أو مكانا لقيمة الصداقة ضمن

(*) Deontology، دراسة طبيعة الواجب والالتزام. [المحرر].

الطيف الواسع للقيم الأخلاقية والدينية. يتضمن هذا المبدأ ادعائين: (أ) ندرك الخير الأسمى عندما نرى، أو نقابل، الجوهر الإلهي بصورة مباشرة في الحياة القادمة. السعادة هي البهجة أو المسرة التي نشعر بها في أثناء هذه الرؤية. وبما أن موضوع هذه الرؤية أبدي فإن السعادة المستمدة منها ستكون بالضرورة أبدية. هل يمكن لشخص عاقل أن يتوقع خيرا أكثر سموا من هذا الخير؟ (ب) بحد ذاته، وبصورة منعزلة، فإن هذا المبدأ مجرد. ولهذا السبب لا يمكن تطبيقه في حالات بعينها، لأن السؤال المهم هو كيف يمكن تحقيق السعادة في هذه الحالة الجزئية؟ يمكن أن أعرف أن الهدف الأعلى لحياتي هو أن أقابل الله وأبقى بصحبته إلى الأبد. يمكن لي أن أؤمن بأن هذا الهدف هو أعلى هدف يمكن تصوره، ويمكن لي أن أرغب في هذا الهدف بكل قواي وأجعله أول أولويات حياتي. ولكن السؤال يبقى كيف يمكن لي أن أحقق هذا الهدف؟ أو، ما هي الخطوات العملية التي يجب اتخاذها فعليا؟ وفق النظرة الأخلاقية الكامنة في النموذج الأخلاقي القروسطي، الله مصدر الخير الأسمى ووسيلة تحقيقه. وفي الواقع، الفضيلة وسيلة تحقيق هذا الخير: السبيل التي تؤدي إلى الحضور الإلهي هي الحياة الفاضلة، وتكون حياتي فاضلة عندما أسير وفقا للقواعد التي ترتكز على القيم التي أوصى بها الله ـ الإيمان، والأمل، والإحسان. الفضائل تنبثق عن الخير الأسمى، والكلام عن هذا الخير له معنى فقط بقدر ما يترجم إلى كلام عن هذه القواعد، لأنها هي التي تمنح هذا الخير بنيته الخاصة – شيئا يرتكز عليه – وفي الواقع فهي التي تُعرّف فكرة هذا الخير. وبما أن القواعد الأخلاقية هي مبادئ الفعل الأخلاقي، فإن العيش وفقا لها يشكل الطريق الذي يؤدي إلى الله. ولكن إذا كانت هذه القيم – أو القواعد – في الحقيقة، هي الخير الأسمى والطريق الذي يؤدي إلى تحقيقه، وإذا كانت الطريق الذي رسمه الله، فهل بإمكان أي كاهن أو لاهوتي أو فيلسوف أن يعدلها بأي طريقة؟ هل هناك أي شيء آخر يمكن للفرد أن يفعله لكي يحقق السعادة الأبدية؟ وهل يوجد أي هدف أهم من هذا الهدف؟ أثير هذه الأسئلة بطريقة درامية فقط لكي أشدد على أن غياب قيمة الصداقة بوصفها قيمة أخلاقية يتسق منطقيا مع التصور القروسطي للخير الأسمى. فإن أقررنا بأن الله هو من قرر مصير الإنسان، وقرر أيضا الخطوات النظرية والعملية الضرورية لتحقيق هذا المصير، فلا بد لنا أن نقر

بأنه لا يجوز لنا أن نعدّل ما شرعه هذا المؤلف. السبب الرئيس لغياب الصداقة عن نظرية الأخلاق القروسطية هو أنها غير ضرورية لتحقيق السعادة. يمكن للبشر أن يشكلوا صداقات مع أفراد معينين، ويمكن لهم أن يستمدوا رخاء نفسيا واجتماعيا وماديا منهم، ولكنهم يجب أن يعرفوا أن الصداقة لا تؤمن السعادة الأبدية. أي رضا ينتج من سعي أو إبداع إنساني هو سطحي وعابر إذا ما قورن بعمق الرؤية الإلهية المبهجة. لم تكن مصادفة وصية الله بالقيم الرئيسة ـ الإيمان والأمل والحب ـ كأساس للحياة الفاضلة، فهذه المبادئ هي وحدها التي أوصى بها الله لتهيئة المؤمنين للسعادة الأبدية.

ثانيا، خُلق الناس لكي يتحقق مصيرهم في الله، وهم مجهزون بالمقدرة على أن يدركوا الجوهر الإلهي بصورة مباشرة. هل ترى يوجد في الطبيعة الإنسانية ميل جوهري إلى العودة إلى مصدرها؟ هو يوجد جوهر مبهج أعظم من الحضور الإلهي؟ على عكس أي نوع آخر من الخلق، فالكائن الإنساني مصنوع من (أ) جسد (ب) روح. الروح مركز التفكير والشعور والإرادة والفعل. وهى تعرّف الإنسانية، بيد أنها معطاة كإمكانية (potentiality)، ولهذا فهي بحاجة إلى تحقيق وتكميل. عملية تحقيقها هي رسالتنا في هذه الحياة – أي، أن نصبح ذواتنا الإنسانية. الرغبة (الإرادة، الشهية) أو السعي من أجل السعادة الأبدية، والسعي إلى تحقيقها في الله، جزء جوهري من الإمكانية الإنسانية. الكائنات الإنسانية تمتلك رغبة طبيعية للسعي من أجل السعادة الأبدية. أول من وضّح هذه النقطة هو أوغسطين. فقد جادل بأن الرغبة في السعادة كلية، وأن الله هو هدفها الأعلى: «عندما أسعى من أجلك، يا إلهى» كما قال «فإن سعيي هو من أجل الحياة السعيدة. سأبحث عنك لأنني «أريد لنفسي أن تحيا» (اشعيا 33: 55)، لأن جسدي يستمد الحياة من نفسي، ونفسي تستمد الحياة منك. كيف يمكن لي، إذن، أن أبحث عن الحياة السعيدة؟ ... أليست الحياة السعيدة هي التي ينشدها الجميع والجميع صائب في التوق إليها؟»[15]. ولكن السؤال المفصلي، يتساءل الأكويني، هو ما إذا كنا نبحث عن السعادة بالضرورة أم كاختيار حر؟ هل نرغب أو نريد السعادة لأن الله وضع الرغبة ووسيلة تحقيقها فينا؟ إذا كان الله قد وضع الرغبة ووسيلة تحقيقها فينا، فما هي ميزة (merit) السعي من أجلها والتمتع بها؟ يكتسب هذا السؤال أهمية استثنائية

خصوصا إذا اعترفنا بأن تحصيل السعادة الكاملة غير ممكن من دون مساعدة من الله. كيف يمكن للكائنات الإنسانية، المحدودة والناقصة جسديا وعقليا أن تراه سبحانه بجهدها فقط؟ «أي معرفة وفقا لنمط الجوهر المخلوق لا تستطيع رؤية الجوهر الإلهي الذي يتجاوز كل جوهر مخلوق، لأن لا الإنسان ولا أي مخلوق آخر يستطيع تحقيق السعادة النهائية بقواه الطبيعية»[16]. ولكن تلقي العون في هذه المهمة البالغة الصعوبة من الله لا يعني، بالضرورة، أن السعي من أجل السعادة ليس مسؤولية إنسانية. بالتأكيد هي مسؤولية إنسانية. إن ما هو طبيعي، وهذا ضروري، هو الرغبة في السعادة الكاملة: جميع الناس بالطبيعة يرغبون في السعادة الكاملة، ولكن السعي من أجل رؤية الله، الذي هو مصدر هذه السعادة ليس طبيعيا. بمعنى أنه ليس مغروسا في الطبيعة الإنسانية، لكنه، بمعنى خاص، ضروري. فعندما نتمعن الخيرات المتعددة المتاحة لنا بضوء العقل نكتشف أن رؤية الله هي الخير الأسمى ومصدر السعادة الكاملة. إذن، فإذا كانت الرغبة في السعادة طبيعية، وتتميز بالأولوية، فإنه يجوز لنا الاستنتاج منطقيا أننا لا نستطيع أن نختار أن لا نختار. بكلمات الأكويني «من ناحية أخرى، إذا عرض على الإرادة موضوع غير جيد، من أي وجهة نظر، فبحكم الضرورة سوف لا نرغب فيه، بما أن غياب أي خير هو لا خير. إذن، الخير وحده، الكامل الذي لا ينقصه أي شيء، هو ذلك الخير الذي لا يمكن ألا نرغبه (نريده)، وهذا الخير هو السعادة»[17]. بإمكان الناس أن يعرفوا ما هو خير أو حق، ولكن بإمكانهم أن يختاروا ألا يفعلوه، وبإمكانهم أن يعرفوا ما الذي يسعدهم، ولكن بإمكانهم أن يختاروا ألا يسعوا من أجل السعادة. سوف لا أعلق بما إذا كان هذا الـــرأي ضعيفا أو قويا أو مقنعا. تطرقت إليه بصورة سريعة فقط لكي ألقي بأكبر قدر من الضوء على طبيعة الخير الأسمى.

غير أنه وفقا للفلاسفة القروسطيين، لا يكفي التنظير حول طبيعة الخير الأسمى، بل يجب أن يشمل التنظير أيضا وسيلة تحقيقه، أي، الفضيلة - الفضيلة الإنسانية والدينية. الفضيلة وسيلة التحقيق الذاتي على المستوى الإنساني. وهي ليست مبدأ التمييز الأخلاقي الأسمى فقط، لكنها أيضا الخير الأسمى. هل كان جهد الكنيسة بجعلها مبدأ التنظيم الاجتماعي والتربوي والفني والاقتصادي والسياسي مصادفة؟ والآن، إذا كانت الفضيلة المبدأ الأعلى لحياة الإنسان فلا بد لها أن تكون أساس

جميع المؤسسات الثقافية، لأن حياة الإنسان ليست محصورة في البيت أو في مكان العمل، ولكنها تشمل جميع مجالات التجربة الإنسانية. وإحدى المشاكل الأكثر صعوبة في هذه الأيام في مجال التربية الأخلاقية على مستوى التنظير والممارسة هي انتشار عدم الاتساق (inconsistency) في السلوك الأخلاقي. وكما يبدو، فطريقة السلوك الأخلاقي تختلف من مكان إلى آخر بالنسبة إلى الشخص الواحد – البيت، مكان العمل، الصداقة، السوق، المدرسة، النادي – وتختلف أيضا في طريقة المعاملة بين أعضاء الأسرة، وبين أعضاء الأسرة والجيران أو الغرباء. أو حتى بين الأصدقاء. لا بد للطفل الذي ينمو في البيت أن يرتبك وسط هذا التنافر أو عدم الاتساق في السلوك الأخلاقي. إذ كيف يمكن أن يتعلم الثقة بالقيم النبيلة والقواعد الأخلاقية إذا لم تمارس باتساق من قبل من يعلمونه إياها، والمفروض أن يمارسوها؟ مثلا، هل باستطاعة الأطفال أن يصدقوا والديهم الذين يفرضون عليهم السلوك الصادق عندما يكتشفون، عاجلا أو آجلا، أن والديهم والناس حولهم لا يسلكون بصورة صادقة، أو لا يأخذون الصدق بعين الجد؟ ربما كانت تربية الشخصية الأخلاقية هي السبب الرئيس الذي دفع بالكنيسة القروسطية إلى أن يكون لها حضور جدي في جميع مؤسسات المجتمع – لكي تتأكد من أن شروط تحقيق الحياة الصالحة والخلاص والسعادة قد تأمنت.

لا أخطئ كثيرا إذا قلت إنه على المستوى الإبيستمولوجي والأنطولوجي والإكسيولوجي(*)، بحسب المجتمع القروسطي، فالله هو الخير الأسمى. ولكن بالنسبة إلى الفلاسفة واللاهوتيين والكهنة والمواطنين، لم يكن الله كائنا مجردا بل إله شخصي ومحب وحكيم ومتجاوب. لقد أظهر حقيقة طبيعته وكلمته بابنه. وكانت هذه الحقيقة أساس نظرة العالم القروسطية. كانت أيضا أساس نموذجه الثقافي. فقد احتوت خطة تشرح وسيلة تحقيق الخير الأسمى. وكما رأينا، كان مبدأ هذه الوسيلة الفضيلة الإنسانية والدينية. وبقدر ما يمكن تصور الفضائل الإنسانية وممارستها، فهذه الفضائل الإنسانية كانت امتدادا للفضائل الدينية: هدفها الوحيد هو تنمية الشخصية الأخلاقية، ذلك النوع من الشخصية الذي يهيئ الفرد للخلاص وللسعادة

(*) Axiology، دراسة القيم الأخلاقية و/أو الجمالية. [المحرر].

الأبدية. تستمد القيم الإنسانية معناها وصحتها من القيم الدينية، لأن القيم الدينية مؤسسة في الحقيقة الإلهية. ولكنها، بحد ذاتها ليست كافية لتحقيق الخير الأسمى، لأنها تؤدي إلى الكمال الإنساني في هذا العالم فقط. ولكن مصير الإنسان، بالنسبة إلى الفلاسفة القروسطيين، ليس في هذا العالم بل في العالم الآخر. الفضائل الإنسانية ليست معنية بالشخصية الدينية للكائنات الإنسانية، لهذا السبب يجب فهمها وتطبيقها وفقا للقيم الدينية: الإيمان والأمل والإحسان. وبطبيعتها، فهذه الفضائل تستهدف الخلاص والحياة الأبدية، وتساعد على تثبيت نظرنا على هدفنا الرئيس. أولا، لأنها تتطلب اعتقادا راسخا بالحقيقة الكامنة في الوحي وبالأمل بالخلاص والحياة الأبدية؛ وثانيا، لأنها تنير الطريق الذي يؤدي إلى تحقيق هذا الهدف: المحبة. المؤمن هو ذلك النوع من الإنسان الذي يستمسك بالمعتقدات المتضمنة في حقيقة الوحي، والذي يتميز بإيمان راسخ بوعدها، إذ كيف يمكن له أن يعيش حياة الحب إن لم يكن متأكدا من دون أدنى شك أن هذه الحياة ستؤدي إلى الحياة الأبدية؟ حياة الحب التي مثلها المسيح بأفعاله ليست سهلة، لأنها تتطلب انفتاحا مؤلما ضد قوى الشر بجميع أنواعه، وتكريسا دائما للكمال الإنساني، وسعيا دائما إلى مساعدة البشر والعناية بهم، وقبل كل شيء، رغبة حارة في الوجود أمام الحضور الإلهي. هذا المطلب صعب جدا في عالم مملوء بالجهل والفقر والكراهية والتعصب الأعمى والاستغلال والظلم، عالم يثمن اللذة والمجد الاجتماعي والقوة والرضا الشخصي والمال أكثر من أي شيء آخر. لماذا يتعين على البشر اختيار طريقة الحياة الصعبة إذا لم يتأكدوا بصورة مطلقة من أنهم سيرثون فيما بعد ملكوت السماوات؟ هذا السؤال المركزي يستدعي ملاحظتين: أولا، حياة المحبة وسيلة إلى هدف هو السعادة الأبدية. ثانيا، نوع المحبة التي تقربنا من الله هي محبة الإنسان، بما فيها محبة أنفسنا. وعند الأغلبية من أعظم الفلاسفة القروسطيين تشديد على هذه النقطة بقوة. ينبوع محبتنا لله يتدفق أكثر، بغزارة، كلما ازدادت محبتنا للناس. وبالتالي، فمحبتنا للناس تظهر محبة الله للناس. بهذه الطريقة نكتشف معنى محبتنا لله في محبتنا للإنسان، وهذه المحبة تشكل فينا دافعا للبحث عن الله باعتباره الخير الأسمى. علاوة على ذلك، فنحن ندرك معنى وعظمة المحبة الإلهية كلما ازدادت محبتنا لأخينا الإنسان. يشكل هذا الإدراك حافزا للنمو والتطور الإنساني، لمحبة

الحياة، وهكذا تصبح المحبة قوة بناءة، وعندما تصبح هذه القوة جماعية، تحول «مدينة الإنسان» إلى «مدينة الله».

دعونا نركز انتباهنا الآن على محبة الجار، لأنها الطريق إلى محبة الله ومن ثم إلى السعادة الأبدية. إن كل ما هو مطلوب من المسيحيين هو تحقيق هذا الهدف، وذلك بتنظيم حياتهم حول هدف نشر أكبر كمية ممكنة من المحبة في حياتهم وحياة الآخرين. في الحقيقة، ليست لديهم القدرة أو الوقت الكافي لاختيار شخص أو شخصين كأصدقاء لتحقيق طبيعتهم الاجتماعية. وإذا حاولوا اختيار هذا الطريق فإنهم سيفشلون في السعي وراء الحياة الأبدية. ولكن قيمة هذه السعادة أعظم بكثير من السعادة المستمدة من صداقة شخص. وبحسب الفلاسفة القروسطيين، فالصداقة علاقة حصرية (exclusive)، لأنها تستبعد الآخرين من فعل المحبة. ولكن المحبة الحقيقية كلية وشاملة، فهي تشمل كل كائن إنساني. ألم يحب المسيح الإنسانية؟ عندما طرح تلاميذه سؤالا عن إخوته، أجابهم أن كل الكائنات الإنسانية التي تحتاج المحبة إخوته. في العصور الوسطى، وفقا لبعض المعلقين، فإن «الأُخُوّة» (brotherhood) حلت محل «الصداقة»، والمحبة المسيحية «agape»، حلّت محل «الهوى»أو الألفة (philia). فالأخوة هي نوع المحبة الخاصة بالمسيحية. لهذا السبب لم تكن الصداقة، ولا يمكن أن تكون، بهذه القيمة لأنها ليست سبيلا يؤدي إلى الله. كما نرى، فاستبعاد الصداقة عن أي اعتبار أو تنظير أخلاقي يكمن في الرؤية الأخلاقية التي تؤسس النموذج الأخلاقي القروسطي. إن أقررنا بأن الله هو مؤلف العالم، بما فيه الحياة الإنسانية، وأن الرؤية المباشرة لله هي الهدف الأسمى للإنسان، وأن محبة الإنسان هي السبيل لتحقيق هذه القيمة، فما الذي يمنع المسيحيين من الارتداد عن هذه السبيل، بغض النظر عما إذا كان الارتداد نظريا أو عمليا؟ استنتاج هذه القضية ليس اعتباطيا لسببين: أولا، لأنها تنبع منطقيا من المقدمة، وثانيا، فالفلاسفة القروسطيون برروا استبعاد الصداقة من التنظير الأخلاقي بناء على الاعتقاد الراسخ بأن النموذج الأخلاقي الذي كانوا يعيشونه، والذي حدد مادة وإطار تنظيرهم الأخلاقي، لم يسمح لهم باعتبار الصداقة قيمة أخلاقية كبقية القيم الأخلاقية الأخرى، مثل العدالة والمحبة. وفي تحليلهم للسعادة انطلقوا من قضية أن الله هو الخير الأسمى. وإذا افترضنا أن هذه القضية صادقة، فلا بد من استنتاج

أن السبيل إلى هذا الخير هو محبة الله. فما الذي يدفع الفرد إلى أن يعتبر الصداقة مصدرا للسعادة إذا كان يعرف أن الله هو مصدر السعادة الحقيقية؟

لم يرتكز استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية القروسطية على تحليل منطقي وتجريبي لمفهوم إنسانية الكائن الإنساني أو الشروط الكافية لتحقيق إنسانيته، ولكن على الحقيقة الكامنة في الوحي، والمؤسسة على مصدر يفوق الخبرة البشرية. تحتوي هذه الحقيقة على تصور للطبيعة الإنسانية ولمبدأ كمالها. ولكن ما الذي يلزمنا بقبول ادعاءات القائلين بهذه الحقيقة؟ أثير هذا السؤال لا لكي أقلل من قيمة الإيمان الديني أو لكي أستخف به، ولكن لكي أسلط الضوء على فهمنا المتزايد لقوى الطبيعة الإنسانية على المستوى العاطفي والعقلي والمادي في مسيرة التجربة التاريخية: الحضارة. هل يجوز لنا تجاهل شهادة هذه التجربة؟ لنفرض أن هذه الشهادة تتعارض في بعض نواحيها مع حقيقة الوحي؟ على سبيل المثال، لنفرض أننا اكتشفنا أن الصداقة جوهرية للسعادة وأنه لا يمكن للناس، هنا على هذه الأرض، أن يحققوا كمالهم من دونها؟ ماذا نفعل؟ هل الصداقة تتعارض مع المحبة كما علمنا إياها المسيح؟ أميل إلى اعتقاد أن أي نظرية أخلاقية تتعرض للاتهام بالنقص، أو عدم الكفاءة، إن لم تأخذ بعين الاعتبار، في محاولتها تفسير الحياة الصالحة شهادة التجربة الإنسانية التي تطالب بالحاجة الماسة إلى الصداقة، وإلى الحاجيات الأساسية للطبيعة الإنسانية، بناء على صوت العقل، وإلا فستصبح وسيلة لتبرير نظرية فلسفية أو دينية أو أيديولوجية. لقد كان الفلاسفة القروسطيون مخلصين لنموذج ثقافة عصرهم، لكنهم لم يكونوا مخلصين لأصوات العقل والتجربة. اعتقدوا، كنتيجة لانحيازهم للنموذج الثقافي السائد، أن الصداقة تتضارب مع التصور المسيحي للحياة الصالحة، وبصورة أدق مع التصور المسيحي للمحبة. ناقش ميلاندر هذا النص بالتفصيل في كتابه القيم «الصداقة: دراسة في الأخلاق اللاهوتية». اعترف ميلاندر بأنه يوجد توتر جدي بين المحبة المسيحية «agape» والهوى أو الألفة «philia». وجادل بأن التوتر متأصل في النظرة المسيحية للحياة الأخلاقية، لأن الهوى نوع انتقائي من المحبة بينما المحبة المسيحية نوع شامل من المحبة. فإذا طوّر شخص ما صداقة جدية مع شخص آخر فإن هذه العلاقة سوف تحدّ من قدرته على ممارسة المحبة المسيحية. وعلى رغم أن ميلاندر يعترف بهذا التضارب ويشدد على

أنه يجب أن يكون للصداقة مكان في النظرية الأخلاقية المسيحية، بيد أنه يقرّ بأنه من الصعب التخلص منه. وهو يذكرنا أكثر من مرة بقول جيريمي تايلور: «عندما كانت الصداقات أنبل الأشياء في العالم، فإن الإحسان كان قليلا»[18]. نعم، في الحقيقة، قد يصبح الإحسان قليلا إذا كانت الصداقة عنصرا جوهريا في السعي من أجل الخير الأسمى. ولكن الواجب الأولى للمسيحي، كمسيحي، هو نشر المحبة بين جميع الناس وليس فقط بين شخصين. ولكن لماذا يعتقد ميلاندر أنه يجب أن يكون للصداقة مكان في النظرية الأخلاقية المسيحية لولا أن نمط تفكيره يقرّ ضمنيا بالحاجة إلى أن نأخذ بعين الاعتبار الحاجة العقلية والوجودية للطبيعة الإنسانية؟

هل التضارب بين المحبة المسيحية «agape» والهوى «philia» حقيقي، بمعنى أنه من المستحيل أن يتعايشا معا؟ مسألة ما إذا كان هذا التضارب حقيقي أو غير حقيقي، وما إذا كان بإمكان النظرية الأخلاقية المسيحية استيعاب الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية أو لا، لم تكن أبدا موضوع هذا الفصل. كان اهتمامي، الرئيسي، أولا، هو البحث عن أسباب استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية القروسطية. وثانيا، تفسير مصدر تحوّل النموذج الأخلاقي. وثالثا دعم ادعاء أن الفلاسفة القروسطيين لم يأخذوا بعين الاعتبار حقيقة أن الصداقة حاجة إنسانية جوهرية، وبالتالي، شرط ضروري لتحقيق الحياة الصالحة.

5

الصداقة
في النظرية الأخلاقية الحديثة

1 - النموذج الثقافي الحديث: الملامح الأساسية

على الرغم من أنها متجذرة في النماذج الثقافية الهلنية والهلنستية القروسطية، فإن الثقافة الأوروبية الحديثة التي تمتد من القرن الرابع عشر إلى القرن العشرين فريدة بإنجازاتها، بارزة بثراء هذه الإنجازات وعمقها، ورائعة بتقدمها في مجالات الحياة الرئيسة: الفن والتكنولوجيا والعلم والتربية والسياسة والاقتصاد. هل هي مصادفة أن يتردد صدى هذه الإنجازات في جميع أنحاء العالم طوال القرن الماضي؟ هل هي مصادفة أن تصبح هذه الإنجازات بذاتها، الدافع العملي للتقدم الروحي والمادي في جميع أنحاء العالم؟ على الرغم من ذلك كله، فأنا أدرك أيضا ضعف وقصور وإخفاقات وأخطاء المجتمع الأوروبي الحديث الفادحة، كما أدرك ضعف وقصور وإخفاقات

«على الرغم من أن جميع النظريات عمليا كانت تربط فعل الخير بالسعادة (eudemonistic)، فإن الصداقة همشت كقيمة مركزية في عملية التنظير الأخلاقي ومن ثم كشرط للسعادة»

وأخطاء الشباب الفادحة، نساء ورجالا في مختلف الجماعات الأوروبية الحديثة. وأيضا أدرك مدى سوء فهم الحضارة الأوروبية الحديثة من قبل النقاد المعاصرين والميل إلى لومها على معظم المصائب التي حلت بالعالم الغربي في القرن العشرين. وفي تقييم حياة مجتمع، ما علينا سوى أن نوجه انتباهنا، بكل موضوعية، إلى المدى الذي يبلغه ذلك المجتمع، بصورة نشيطة ومنتجة، بالحاجات والأمنيات والقدرات الكامنة في الطبيعة الإنسانية، لا بصورة مجردة بل في سياق الحقبة التاريخية التي يعيش ويزدهر فيها. هنا أفترض مع أفلاطون وأرسطو أن أي كائن، طبيعيا كان أو إنسانيا، يحقق كماله بقدر ما يحقق نوع طبيعته الفردية، أي العناصر الأساسية التي تشكل جوهره الفردي. البشر ينجزون نوع فرديتهم وشخصيتهم في عملية الحياة اليومية التي يعيشونها منذ اليوم الأول إلى اليوم الأخير من حياتهم. يتطور جوهرهم الفردي ويظهر في هذه العملية. العيش في الجوهر الذاتي هو غاية الفرد، وفي الواقع، سبب وجوده ككائن إنساني، لأن حياة الكائن الإنساني، بقدر ما هو كائن إنساني، هي مغامرة. ويسري هذا أيضا على حياة المجتمع أو الثقافة. ولكن المغامرة ليست مجرد حدث أو «عملية»، وليست صنع أي نوع من الأدوات في المصانع. كلا، إنها حدث جرى صنعه على نحو إبداعي؛ مشروع جرى تصوره وتحقيقه على نحوٍ مبدع. إنها «عمل فني». ما سوف يحدث في المستقبل القريب أو البعيد في حياة المجتمع، حتى ولو خططنا له، هو دائما استجابة للموارد الطبيعية والإنسانية والتحديات التي نواجهها في ذلك الوقت. قد نصمم خطة مستقبلية، ولكن عملية تنفيذها دائما تنطلق من توقع مثالي، لأننا لا نستطيع التنبؤ أو السيطرة على حوادث الحياة الإنسانية في المستقبل الوشيك. الدهاء والحرص والتنبؤ والعزم والبصيرة العقلية شروط ضرورية لتحقيق النتيجة المرغوبة أو الممكنة. وأعتقد أنه من المناسب وصف الحياة الإنسانية على مستوى الفرد أو الجماعة كمغامرة. لا يمكن الحكم على المغامرة، أو على أي مشروع، بناء على الأخطاء أو الإخفاقات التي يقترفها الناس في هذه المرحلة أو تلك من القيام بالفعل أو المشروع، بل بناء على الإنجاز ككل. يجب أن تكون النتيجة معيار تقييم الفعل أو المشروع؛ إلى أي حد قدم الفعل أو المشروع خيرا؟ إلى أي حد اقتربت النتيجة من توقعاتنا؟ نحن نثمن المغامرة العظيمة في مسيرة الحضارة الإنسانية بناء على الدور الذي لعبته في

تقدم ونمو الثقافة الإنسانية، بناء على مقدرتها على خلق الشروط المرغوب فيها لتثقيف العقل على مستوى الإنسانية. لا يمكن تقدير السلبيات المادية التي تنتج عن المغامرة والعمل على تجنبها في المغامرة التالية إلا عندما نعترف بهذا المبدأ. علينا أن ننظر إلى المغامرات السابقة كمصدر للإلهام والمعرفة والنمو الإنساني. هذا مطلب عقلي وأخلاقي لأنه ينبثق من صميم الجوهر الإنساني. لهذا السبب، عندما نستثمر إنجازات مغامرات الثقافات السابقة بصورة أنانية أو اعتباطية أو حمقاء، عندما نتجاهل أو نحبط الرغبات والحاجيات والأمنيات الإنسانية، عندما لا نصغي إلى صرخة الحرية وصوت العقل الذي ينطلق من أعماق الروح الإنسانية، فبكل تأكيد سوف نكرر الأخطاء والسلبيات الفادحة التي اقترفت في الماضي وكانت عائقا لتقدم الإنسانية طبعا بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة.

والقول إن الثقافة الأوروبية الحديثة متواصلة مع ثقافة القرون الوسطى يتضمن القول إن قيم ومعتقدات العصر الحديث ولدت من رحم الثقافة القروسطية. من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، الكلام عن تواصل بينهما من دون افتراض هذا النوع من الولادة. «س» تتواصل مع «ص» فقط عندما تستمر عناصر جوهرية من «س» أو تبقى في «ص»، وإلا انعدم كل أساس للتواصل بينهما. ولكن التواصل بين الثقافات القروسطية والحديثة لم يكن عقليا فحسب، ولكن أيضا وجوديا تاريخيا، لأن أوروبا الحديثة هي على تواصل مع أوروبا القروسطية جغرافيا ودينيا واجتماعيا وسياسيا وعلميا وفلسفيا. لم يكن بينهما انقطاع زمني أو مادي. فقد تدفق الزمن القروسطي في الزمن الحديث بسرعة جديدة، وبمقدار واتجاه جديدين، ولكن الترسبات الثقافية التي جلبها معه نضجت وحققت إنجازات رائعة: الصفات الأساسية (أو المثل) التي أعطت الحداثة هويتها وتكاملها ـ السعي من أجل الحرية في حياة الفرد والمجتمع، الاعتماد على التفسير العلمي لمختلف الظواهر، أولوية التربية الإنسانية، بناء المؤسسات الاجتماعية ـ اختمرت في رحم هذه الترسبات. وهذا بالذات أعطى القوة الكافية للتحول الثقافي في مجرى الحياة القروسطية. علاوة على ذلك، كانت هذه الصفات كامنة في طريقة تنظيم المؤسسات الدينية والعلمية والاجتماعية والسياسية، وفي طريقة خلقها لجو يساعد على النمو الثقافي والتفكير العلمي. نحن نخطئ إن ظننا أن العصور الوسطى كانت مظلمة، أي إن اعتقدنا

أنها كانت غارقة في الجهل والفقر والعنف والخرافة. لقد تركت إنجازاتها في المنطق والميتافيزيقا والفن والتحليل اللاهوتي والتربية الأدبية والتنظيم الاقتصادي والسياسي والمهارة في التحليل السياسي، وحتى في البحث العلمي، أثرا دائما في جوهر وتوجه الحضارة الغربية. العلماء الذين درسوا في جامعات ألمانيا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا وإنجلترا هم أنفسهم الذين بدأوا النهضة الثانية في إيطاليا؛ والقادة السياسيون الذين حكموا المجتمع الإقطاعي في مختلف أنحاء أوروبا هم أنفسهم الذين مهدوا الطريق لنهوض الدول الوطنية، وخلقوا الظروف اللازمة لتنظيم العلاقات الدولية؛ والتجار الذين أشرفوا على حياة المجتمع الاقتصادية هم أنفسهم الذين أصبحوا الميركانتاليين، وفيما بعد الرأسماليين في العالم الحديث؛ والرهبان والكهنة الذين كافحوا من أجل سيادة الكنيسة هم أنفسهم الذين أدوا دورا مفصليا في تجزئة وتهديم سلطة الكنيسة وأيضا إصلاحها؛ واللاهوتيون الذين دافعوا عن مركزية الكنيسة في جميع ميادين الحياة هم أنفسهم رسموا الخطوط التي يجب أن تفصل المجال الديني عن المجال العلماني؛ والأرستقراطيون الذين سلموا بأولوية الربح هم أنفسهم الذين أخذوا على عاتقهم عملية اكتشاف أمريكا والهند والصين، ومهدوا الطريق لنهوض الهيمنة الأوروبية على العالم؛ وعلماء الفلك والرياضيات الذين انبهروا بالخلق الإلهي الكوني هم أنفسهم أشعلوا نار الثورة العلمية؛ والمعلمون الذين هيأوا الرجال والنساء للخلاص وللحياة الأبدية هم أنفسهم الذين حملوا مشعل الحرية الإنسانية إلى الجيل المقبل بشجاعة، ودافعوا عن الحاجة إلى تأسيس نظم ثقافة عالمية.

ولكن التحول من القروسطية إلى الحداثة وبالتالي من طريقة حياة إلى طريقة حياة أخرى، لم يكن عملية بسيطة أو سريعة. أولا، احتاجت العملية إلى ثلاثة قرون، وكانت حدثا هائلا. ثانيا، سببت عدة تغيرات وتطورات. يُقسّم المؤرخون العصر الحديث إلى أربع مراحل: النهضة، التنوير، القرن التاسع عشر، القرن العشرون. التحول الثقافي الذي أدى إلى أوروبا الحديثة اختمر واكتسب هويته في مرحلة النهضة. في هذه المرحلة بدأت أوروبا بالانفصال عن العصور الوسطى وبتنمية هويتها الثقافية. في فضاء هذا الوعي ولدت القيم والمعتقدات التي جعلت الحداثة إمكانية قابلة للتحقيق. وعلى الرغم من أن روح هذه القيم والمعتقدات كانت ترقص

ببهجة في عقول الفلاسفة والشعراء والمعماريين وكتاب المقالة والنحاتين والاقتصاديين والسياسيين وعلماء الفيزياء والتجار والمزارعين، فإن الناس الذين عاشوا في هذه الحقبة الزمنية - في عصر النهضة - لم ينظروا إلى أنفسهم كأبناء عصر حديث. وفي الحقيقة لم يدركوا أنهم في مرحلة انتقال من نوع من الثقافة إلى نوع آخر. لم يدركوا أنهم كانوا مخططي تحول ثقافي هائل ومهندسيه وجمهوره. ومع ذلك كانوا معجبين بالاكتشافات الجديدة التي كانوا يقومون بها. نضجت ثمار عملهم في القرن الثامن عشر، في عصر التنوير. وعندما أقول نضجت، أعني أن المؤسسات الرئيسة، التي شكلت نسيج المجتمع الحديث، والتي عبرت عن معتقدات وقيم رؤية جديدة للعالم، جرى تأسيسها في هذه المرحلة. عندئذ أصبح الناس، وخصوصا الطبقة المثقفة، على علم بأنهم يعيشون في زمان جديد، وأن ثقافتهم حديثة جديدة مقارنة بثقافة القرون الوسطى. اكتسب العلم والفن والفيزياء والاقتصاد درجة عالية من الاستقلال الذاتي. وتأسست الدولة الوطنية بوصفها كيانا قانونيا ذا سيادة، وتأسس نظام من العلاقات والاتفاقات الدولية. وكما سوف أبين، فقد أصبح العقل لا الإيمان، أساس الحياة الحديثة، وصار مسلما به كمرشد في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفني والفلسفي. ولكن على الرغم من أن المجتمع الأوروبي الحديث ارتقى إلى درجة عالية من الوعي الذاتي، فإنه لم يبدأ بتنفيذ مثله السياسية والاجتماعية حتى القرنين التاسع عشر والعشرين. وعلى سبيل المثال، فالحرية كقيمة عليا، لم تتأصل كطريقة تفكير سياسي حتى الثورة الأمريكية وبعدها الثورة الفرنسية. هاتان الثورتان نشرتا موجة من الإصلاح السياسي في جميع أنحاء أوروبا. وثمار المعرفة العلمية لم تصبح جزءا من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلا عندما بدأت مسيرة الثورتين الزراعية والصناعية. ولم تندمج الروح الديموقراطية في الحياة السياسية إلا عندما تبنت الدول الأوروبية فكرة التعليم الإجباري. فهل يعد قول ديوي أن التعليم حجر زاوية الديموقراطية نوعا من المصادفة؟ الفردية كشرط للازدهار الإنساني لم ترتق لتصبح قيمة مركزية إلا عندما تم الاعتراف بالحقوق الإنسانية، بواسطة ضمانات قومية ودولية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وعلى الرغم من الهجوم الشرس ضد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، فإن عددا كبيرا من الفلاسفة والمؤرخين جادلوا بأن هذا الهجوم هو في غير مكانه وسابق لأوانه،

ليس فقط لأن مثل الحداثة لم تطبق كليا بعد أو بصورة وافية، ولكن أيضا لأن عملية التطبيق مستمرة. فهل الديموقراطية حقيقة واقعة؟ هل تحققت العدالة الاجتماعية؟ هل المجتمع الغربي مجتمع إنساني؟ هل الأجيال الصاعدة مثقفة بالمثل والأمنيات الإنسانية؟ هل نظام العلاقات الدولية الحالي يساعد، حقا، على نشر السلام العالمي؟ هل السياسات الاقتصادية الحالية حقا تساعد على نشر الرفاهية في جميع أنحاء العالم؟ حسنا، هل تصور هوبز للطبيعة الإنسانية يقبع كواقع خلف ما يسمى الحضارة الأوروبية؟ إن هذه الأسئلة وأسئلة أخرى مرتبطة بها خلافية واستفزازية وإشكالية. ليس في إمكاني مناقشتها هنا، ولكني أثيرها لكي أشدد على أنه برغم أن مُثُل الحداثة كانت قلب المجتمع الأوروبي الحديث وعقله، فإنها مازالت مجرد مثل وإن كانت مثلا يمكن تحقيقها. علاوة على ذلك، فهؤلاء الذين يجادلون بأنه علينا أن نؤجل الحكم على درجة نجاح برنامج الحداثة، يلاحظون أن معظم الأعمال الوحشية والأخطاء الفادحة التي ارتكبها الأوروبيون خلال القرنين الماضيين لم تكن خطأ مُثُل الحداثة أو مشروعها، بل خطأ القادة الذين مثلوها أو تصرفوا باسمها. علينا أن نميز بين صحة المثل الثقافية وبين مدى التزام الحكمة عند تحقيقها. ولكن النقطة الخاصة التي يجب أن نشدد عليها هي أن عملية التحول من الثقافة القروسطية إلى الثقافة الحديثة كانت عملية تدريجية.

ومع ذلك، فما كان لهذه العملية أن تحدث ولا كان في إمكانها أن تأخذ الاتجاه الذي اتخذته لولا حدوث تطورات تاريخية مهمة. وعلى عكس ما يعتقده بعض المفكرين، فيمكن للأفكار والمثل أن تغير مسيرة التاريخ. سواء كانت فتوحات إسكندر الأكبر في شرق وغرب البحر الأبيض المتوسط، أو اختراع العجلة، أو اكتشاف الفضاء الخارجي، أو مغامرة لفنان، فهل يمكن لهذه المغامرة أن تحدث من دون رؤية أو فكرة تصور حالة جديدة أو وضعا جديدا بغض النظر عما إذا كانت هذه الحالة جديرة أو غير جديرة بالإنجاز؟ هل يمكن لفيلسوف كهيغل أن يكون مخطئا كليا عندما يشدد على دور الأفكار في تقدم الحضارة؟ نعم، إن الطموح الشخصي والعواطف والتلهف للقوة وحب المجد ودافع الحياة هي وسائل التغيير التاريخي. كيف يمكن للتغيير أن يؤدي إلى سقوط حضارة أو نهوض وتطوير حضارة أخرى؟ أعتقد أنه يجوز لنا القول إنه يمكن لحضارة أو أمة أن تدوم بقدر ما تبقى على

انسجام مع الطبيعة، وبقدر ما تبقى نشيطة ومستجيبة بفعالية إلى حاجات الشعب المادية والروحية.

2 - تحول النموذج الثقافي الحديث

عامة، لا يمكن للثقافة أن تنحدر أو تدوم أو تتقدم أو تركد أو تجدد نفسها أو أن تقفز نحو الأمام إلا عندما تؤمّن وسائل الحياة المادية والروحية بشجاعة وإبداع ومسؤولية. وعندما تستثمر مواردها الطبيعية بحكمة. هذا ما حدث وفق اعتقادي لأوروبا في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى. فبغض النظر عن مكاناتهم الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية، أدرك الناس في ذلك المنعطف التاريخي أنهم مضطهدون، وأن القادة الدينيين الذين يحكمونهم فاسدون، فانتفضوا. وكانت النتيجة إصلاحا دينيا شاملا. تعرضوا للأفكار الكلاسيكية والمعاصرة، فدشنوا ثورة التفكير والبحث العلمي. وعندما ازدادت معرفتهم العلمية وابتدأوا بتطبيقها، كانت النتيجة الثورتين الزراعية والصناعية. وعندما فوجئوا بتضخم سكاني، توزعوا بين كيانات منفصلة كدول قومية. وعندما لاحت الحاجة إلى نشر المعرفة في المجتمع، اخترعوا المطبعة. وعندما أدركوا الحاجة إلى تثبيت القوة السياسية وبناء دولهم على أسس متينة، دشنوا مغامرات في اكتشاف العالم. وعندما أدركوا الحاجة إلى التعبير عن رؤيتهم لجمال الطبيعة والأعمال الإنسانية بحرية كأفراد، ابتدعوا أجمل الأعمال الفنية في العمارة والموسيقى والرسم والنحت والأدب. وعندما أدركوا أن مواردهم العقلية والثقافية التي أدت إلى رؤيتهم للعالم محدودة، وجهوا انتباههم إلى إنجازات اليونانيين والرومانيين القدماء، واستقوا إلهاما ثريا منها، وهكذا انبثق عصرالنهضة. هذه التطورات وغيرها جعلت التحول إلى الحداثة ممكنا[1]. وأهم ما أسفر عنه هذا التحول كان ظهور رؤية جديدة للعالم، ومن ثم نموذج ثقافي جديد. فما هي الملامح الأساسية لهذه الرؤية للعالم؟ كيف تختلف عن الرؤية القروسطية؟ فيما يلي سوف أناقش ثلاثة ملامح جوهرية تقرر ماهية هذه الرؤية الجديدة: سيادة العقل، الحركة الإنسانوية، والدينامية. آمل أن تلقي هذه المناقشة ضوء الفهم على أساس النموذج الأخلاقي الحديث، وخصوصا على الرؤية التي تأسس عليها منطق النظرية الأخلاقية التي سادت العصر الحديث.

سيادة العقل: عندما نجد أن فيلسوفا مثل كانْت، الذي غاص عميقا في الحداثة وحلق عاليا في سماء مثلها، يخبرنا بأن شعار عصر التنوير الذي فيه أصبحت الثقافة الحديثة متأصلة في الشعوب الأوروبية هو «تحلى بالشجاعة واستخدم عقلك أنت» (sapere aude!)[2]، وإن العقل أسطع ضوء يمكن أن ينير طريقنا في البحث عن الخير والحقيقة والجمال، وإنه أعلى سلطة في البرهنة على صحة المعرفة في المجالات النظرية والعملية – عندما يعلن فيلسوف كهذا مثل هذا الشعار، فعلينا أن نأخذه بعين الجد. لا يعني كانت بهذا الشعار أن المجتمع في العصور الحديثة وصل في ذلك الحين إلى أعلى درجة من التقدم العقلي وأن مؤسساته الاجتماعية جرى تأسيسها على أسس عقلية أو أنها تعيش حياة عقلية حقيقية، ولكن أن المجتمع في ذلك الوقت اعترف بسيادة العقل وأنه القوة التي يجب الاعتماد عليها في معرفة الطبيعة وتنظيم المجتمع وحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على المستوى الفردي والعام، وفي تطوير السلوك الأخلاقي وفي السعادة وفي معرفة الله والإنسان. ولكن في الوقت نفسه عبّر هذا الشعار عن رفض لتغليب الإيمان على العقل وللتوجه الأخروي للثقافة القروسطية. المفكر الحديث لم ينظر إلى العالم من وجهة نظر الله، أي لم يفهمه من منظور الحقيقة الكامنة في الوحي، المرتكزة على الإيمان، بل من منظور العقل وتحت ضوء العقل. هذا الرفض لم يعنِ نكران وجود الله أو الانتقاص من أهمية الحقيقة الإلهية، ولم يعن الحاجة إلى الإطاحة بالكنيسة. إن ما يعنيه هو أن العقل، لا الإيمان، هو أفضل وسيلة لفهم الطبيعة والحياة والإنسانية على هذه الأرض، وأن التأكيد المغالى فيه على الخلاص والحياة الأبدية كما فسرت وبشرت الكنيسة، أدى إلى إهمال طبيعة الإنسان، بل وربما إلى معرفة ناقصة بها. ووفق مفكري القرون الوسطى الأخيرة، يجب علينا أن نميز بين نوعين من الواقع: روحي ومتعالٍ، من جهة، ومادي ومباشر من جهة أخرى. نعرف الأول بواسطة الإيمان والثاني بواسطة العقل. إذن، على العقل والإيمان أن يتنازعا كل منهما الآخر، وألا يتدخل أحدهما في شؤون الآخر. هذا الترتيب المبكر مع الكنيسة مهد الطريق لانبثاق العقل كميزة جوهرية، إن لم تكن مركزيْة في الرؤية الحديثة للعالم.

الشعار الذي أطلقه كانت: ضرورة أن نتحلى بالشجاعة ونستعمل العقل، يتضمن القول إنه في البحث عن معرفة صحيحة للطبيعة ولطبيعة الإنسان، علينا أن

نتحرر من التأثيرات الخارجية كالإيمان والخرافة والانحياز الشخصي والإجحاف أو أي نوع من الدوغمائية. يفترض هذا القول أن العقل آلية معرفية وافية، أي أنه يمتلك جميع القدرات اللازمة (أ) لمعرفة و(ب) لإثبات صدق أو كذب القضايا المعرفية الإرادية كالتفكير، الاستدلال، الربط، التعميم، الحكم، الاعتقاد، النكران، الحدس، التوكيد. ويمتلك علاوة على ذلك قدرات الاستنتاج والاستقرار والتمييز بين الحق والباطل. نعم قد يقترف أخطاء، ولكن بإمكانه أن يصححها. اعتقد مفكرو العصر الحديث أن هذه الملكة كامنة في الطبيعة الإنسانية ويمتلكها كل إنسان على مستوى الكون. على سبيل المثال، إذا كانت قضية ما ـ كمبدأ السببية أو قوانين الحركة أو نظرية فيثاغورس ـ صحيحة فمن الضروري أن تكون صحيحة بالنسبة إلى البشر في كل زمان ومكان. وعلى عكس ما يعتقده بعض المعلقين، فالقول إن ملكة العقل هي الأكثر جدارة في إثبات صدق المعرفة لا يستلزم تهميش العواطف والانفعالات والأهواء. فلكل من هذه الملكات مكانتها ودورها في تلبية حاجياتنا وتأمين سعادتنا. يظن بعض الفلاسفة مثل ديكارت وديدرو وآخرين وكأن الطبيعة الإنسانية مجزأة إلى ملكات متمايزة ومنفصلة بعضها عن بعض: العقل والإرادة والعواطف. ولكن وفق معرفتي، فما من فيلسوف حديث اعتبر هذه الملكات منفصلة أو عدائية بعضها تجاه بعض، فكل واحدة منها جزء من ذات العقل الواحد. وعندما ناقشوا التضارب بينها، كان أول ما اهتموا به هو تطويرها بصورة متوازية بحيث يقوم كل منها بوظيفته على خير ما يرام ويحقق الرضا المناسب له. وفي الواقع اعتبر كانت وهيغل وشوبنهاور وجميع فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين هذه الملكات وظائف في العقل الواحد. مثلا، جادل هيغل بأن الشعور هو التربة التي تغذي العقل وأن العقل ينمو من الشعور كما تنمو الشجرة من التربة التي زُرعت فيها.

ولكن لم يكن استعمال العقل مقصورا على الميادين العلمية والفلسفية واللاهوتية، بل شمل أيضا الميدان العملي لحياة الإنسان. فإذا اكتشفت ملكتي العقلية فإني لا أعود في حاجة إلى أن أسمح لسلطة كهذه بأن تحكمني بغض النظر عن مدى شعبيتها أو مهارتها في الحكم أو حكمتها. إذا كانت وظيفة العين الرؤية، والأذن السمع، فالعقل وجد لهدف معين، فلماذا تسمح بخنقه، خصوصا عندما يكون هو العنصر الذي يحدد الطبيعة الإنسانية؟ وهكذا فإذا لم يقم العقل بوظيفته كما

يجب، فهل يبقى في إمكاني أن أكون ذاتي وهل في إمكاني أن أكون حرا؟ إذ كيف يكون في إمكاني أن أكون ذاتي وأن أكون مسؤولا عن أعمالي إن لم تكن صادرة عن إرادتي الحرة؟ قد أكون مسرورا أو راضيا، ولكن هل في إمكاني أن أكون سعيدا؟ وحتى في الدين والحياة الدينية، هل يمكن لإيماني أن يكون أصيلا، أو مقبولا، أمام الله إن لم يصدر عن عقلي وقلبي ونفسي؟ كيف لي أن أستحق السعادة الأبدية إن لم أكتسب الحق فيها، وكيف لي أن أكتسب ذلك الحق إن لم تكن أفعالي ناتجة عن إرادتي؟ مرة أخرى، كيف أصبح مؤمنا؟ هل من الممكن على الإطلاق أن أكون متدينا أو أن أؤمن بحقيقة الوحي، من دون معرفة وافية لمعنى الإيمان؟ وكيف أحصل على هذه المعرفة من دون قوة العقل؟ أو كيف أستطيع القول إن الإيمان يفوق العقل إن لم يصدر هذا القول عن العقل ذاته؟ الشيء المدهش هو أن اللاهوتيين القروسطيين اعتمدوا على ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو في تبرير معتقداتهم الدينية. هل هذا الاعتماد اعتراف ضمني بسلطة العقل؟ ليس في وسع الفرد إلا أن يتساءل: هل يمكن للحقيقة التي هي مصدر جميع الحقائق أن تكون محجوبة عن العقل لدرجة أنها في حاجة إلى تبرير؟ كيف يمكن لضوء هذه الحقيقة أن يكون محجوبا عن الرؤية العقلية؟ المنطق الكامن في الملاحظة الأخيرة يقبع وراء النزاع بين العقل والإيمان الذي شغل الفلاسفة القروسطيين قرونا عدة. في القرن الحادي عشر كتب أنسلم، مقتفيا أثر أوغسطين «أنا لا أحاول أن أفهم، لكي أؤمن، ولكني أؤمن لكي أفهم. لأني أؤمن أيضا بأني لن أفهم إلا إذا آمنت»[3]. وإن قلنا إننا نؤمن بأن العقل هو الوسيلة، والشرط، لإدراك وجود الله ولمعرفة صفاته، فنحن نقر على الأقل ضمنيا بأن العقل هو الوسيلة لمعرفة الله، إذ إننا من دون فهم ما نعرف أو من دون فهم معنى الاعتقاد بوجود وسمات الله، فسيكون الاعتقاد مشوها، وفي الحقيقة، عاريا من الأصالة. في إمكان الفرد أن يشكك في النظرية القروسطية حول الله والعقل والإيمان، أو بجدية القول بوجود تناقض بين الإيمان والعقل، وربما أمكن القول بتضارب الافتراضات التي يقوم عليها الزعم بالتضارب بينهما، لكن هدفي هنا ليس المشاركة في هذا الجدل، بل الإشارة إلى أن فلاسفة النهضة أدركوا أنه لا يمكن الاستغناء عن العقل، وإنه جدير بالثقة أكثر من أي ملكة أخرى، في مجال البحث عن المعرفة.

وفق اعتقادي، تعود سيادة العقل في العصر الحديث إلى سببين مهمين. أولا، اكتشف فلاسفة هذا العصر أن المنهج المعتمد في القرون الوسطى لمعرفة الله والطبيعة الإنسانية غير واف. وتم هذا الاكتشاف بواسطة العقل ذاته الذي منحه الله للإنسان. ثانيا، المعرفة الوافية للطبيعة شرط ضروري لمعرفة الطبيعة الإنسانية والقيم الإنسانية. ولا أكون مبالغا إن قلت إن اكتشاف العقل للمرة الثانية من قبل المُحْدثين كان السبب الرئيس في تحويل النموذج الثقافي القروسطي إلى النموذج الحديث.

الإنسانوية: أحد أهم إنجازات النهضة التي أدت دورا في تحديد هوية العصر الحديث كان حركة أُطلق عليها اسم «الحركة الإنسانوية». كان قادة هذه الحركة مغرمين بالتراث الكلاسيكي. درسوا فن وعلم وأدب وطريقة حياة بلاد اليونان والرومان. اعتبروا أنفسهم باحثين في «الإنسانوية»، وعملوا على نشر قيمها في جميع مجالات الحياة. ترجموا وفسروا الكتب الرئيسة التي ازدهرت في العصر الكلاسيكي، لا لكي يقلدوا اليونانيين والرومانيين، ولكن لكي يتعلموا منهم. على عكس العلماء في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى، لم يلجأوا إلى أفلاطون وأرسطو لتبرير مبادئ ميتافيزيقية أو دينية معينة، ولكن لاستيعاب أفكارهم وبصيرتهم وقيمهم، بهدف توسيع أفق تفكيرهم في دراسة الطبيعة والطبيعة الإنسانية. أدركوا أن القروسطين أهملوا الطبيعة، بيد أن للطبيعة أهمية حاسمة، ليس فقط لتأمين حاجات الحياة والازدهار الإنساني، ولكن أيضا لفهم الطبيعة الإنسانية، لأن الكائنات الإنسانية جزء لا يتجزأ من الطبيعة. أدركوا بوضوح أن الكائنات الإنسانية قيمة في حد ذاتها، وهي توجد في حد ذاتها لذاتها، وليس فقط مجرد وسيلة لغاية ما؛ وأدركوا أيضا أنه لا يمكن للكائنات الإنسانية أن توجد كغايات بذاتها إن لم تحكم نفسها وتقرر هي مصيرها، وأن الفرد هو صانع مصيره بقدر ما يصمم وينفذ مخطط حياته. وفي الحقيقة، هذا النوع من الحرية أساس الكرامة، إذ كيف يستحق الفرد أي تقدير أو احترام على أي عمل يقوم به إن لم يكن هو مصدر العمل، ومن ثم كيف يمكن للمرء أن يقدر قيمة حياته إن لم تكن من صنع يده؟ عادة نحترم البشر ونقدرهم عندما يقومون بأعمال خيرة ونبيلة، وهم يشعرون بالاعتزاز الذاتي عندما ينجزون أشياء مفيدة ومهمة بمساعيهم الشخصية، لا بمسعى أشخاص آخرين. وبالمثل،

كيف يمكن لي أن أشعر بتقدير لذاتي أو أن أحصل على التقدير من أي إنسان آخر إن لم أكن مسؤولا عن حياتي وعن شروط تحقيقها؟ الكرامة الإنسانية صفة تنجم عن القيام بالإعمال الصالحة. هذا التوجه القيمي هو الذي حاول مفكرو العصر الحديث اقتباسه من اليونانيين والرومانيين وليصبح مثالا مركزيا في الثقافة الحديثة. لقد عبر جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا(*) عن هذه النقطة بوضوح في كتابه «خطبة حول كرامة الإنسان»: «لم أعطك يا آدم لا مكانا ولا سمة ولا امتيازات محددة لكي تمتلكها أنت بحريتك وحكمتك. طبيعة المخلوقات الأخرى محددة وتحكمها القوانين التي فرضتها أنا عليها، أما أنت فسوف تحدد طبيعتك من دون أي إكراه أو عائق بالحرية التي وهبتك إياها. وضعتك في مركز العالم لكي تستطيع رؤية العالم من تلك النقطة بصورة أفضل. لم أجعلك سماويا أو أرضيا حتى تصمم وتصنع لنفسك ذلك الجوهر الذي سوف تختاره أنت كصانع حر ذي سيادة»[4]. تستدعي هذه الفقرة ثلاث ملاحظات:

أولا: الكائنات الإنسانية تولد حرة؛ بإمكانها اختيار ما تريد أن تكونه وتمتلك القدرة – العقلية والنفسية والجسمية – لأن تفعل ما تختاره. وبقدر ما هي إنسانية، فالكائنات الإنسانية تخلق ذاتها بذاتها. هذا الاعتقاد أصبح فكرة متأصلة في نسيج الفكر الغربي الحديث على المستويين النظري والعملي. يتضمن القول إن الإنسان كإنسان لا يولد بوصفه كائنا جاهزا أو معطيا، بل كإمكانية تنتظر التحقيق، أننا نولد بوصفنا كائنات إنسانية ولكن هويتنا الفردية لا تتقرر عند الولادة. تحديد هويتي كفرد هي مهمتي وهي مشروع حياتي، ويمكن القول إن حياتي هي عملية تحقيق هذه الهوية؛ وأيضا يمكن القول إن هذه العملية هي عملية خلق ذاتي. ولكن حرية الفرد غير ممكنة في مجتمع استبدادي، في مجتمع يهيمن على شروط تحقيقها. ما نفع القول إن الفرد حر إذا كانت شروط تحقيق ذاته غائبة؟ لا يمكن لهذه الشروط أن تفرض، بل يتعين أن يختاروها. لهذا السبب لم يشمل الخطاب الحديث حرية الفرد فحسب ولكن أيضا الحرية السياسية التي تضمن حرية الفرد. لم تكن مصادفة أن يكون الاهتمام الرئيس للنظرية السياسية في العصر الحديث هو تحليل وتبرير الديموقراطية، ولم تكن مصادفة أن يناضل الديموقراطيون من أجل حرية الفرد،

(*) Giovani pico della Mirandola، نبيل وفيلسوف إيطالي من عهد النهضة. [المحرر].

لأن الحرية شرط ضروري لتحقيق أي فعل أو مشروع قيم في حياتنا؛ وبالتالي، كان طموح النظرية الاقتصادية تحليل وتبرير الشكل الأمثل لاقتصاد السوق الحر؛ وأيضا كان المثل الأعلى في العملية التربوية هو الكتابات التي تنطلق من مبدأ حرية الفرد؛ وكانت في الوقت ذاته الحافز المبدع في مجال التعبير الفني.

ثانيا: أظهر مفكرو الإنسانوية ثقتهم المطلقة بالقوى الكامنة في الطبيعة الإنسانية، في مقدرتها على إنجاز مشاريعها على المستويين الفردي والاجتماعي. وتكشف هذه الثقة عن نظرة متفائلة في إمكان مستقبل مزدهر. وعلى رغم أن بعض مفكري الحركة الإنسانوية، كمونتين وفيما بعد فولتير، شككوا في هذه الثقة واعتبروها ساذجة إن لم تكن سخيفة، غير أنها كانت متأصلة كتوجه أساسي في الرؤية الحديثة للعالم. فعلى سبيل المثال، أكد فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أمثال لوك وهيوم، وكانْت وهيغل وسبنسر(*) على ثقتهم بالعقل، وقدموا بعضا من أهم التحليلات لبنيته، ومهد عملهم الطريق لنهوض السيكولوجيا التجريبية. ومن ناحية أخرى، برهنت أعمال العلماء أمثال نيوتن وداروين على صدقية الثقة بالعقل وبمقدرته على معرفة الطبيعة واستعمال هذه المعرفة تدريجيا في تحسين الحياة الإنسانية. فماذا كان يمكن أن تكون حال الإنسانية كما نعرفها الآن لولا الإنجازات التكنولوجية التي تحققت خلال القرنين الماضيين؟ لا شك في أن العقل قابل للخطأ، ولا شك في أن قدراته المعرفية لم تتحقق بصورة كاملة، ولا شك في أنه كلما تقدم على طريق تحقيق هذه القدرات فإنه سوف يتقدم باتجاه مزيد من التطوير والتصحيح الذاتي والثقة. على الرغم من عيوبه، لكنه يبقى القوة الوحيدة والعليا التي يمكن الاعتماد عليها في معرفتنا الطبيعة ومعرفتنا أنفسنا. ومثل اليونانيين من قبلهم، أقر مفكرو الحركة الإنسانوية بهذه الحقيقة.

ثالثا: لا يكفي أن تقول إن مصير الكائنات الإنسانية على عكس أي مخلوق آخر هو تحديد هويتها الفردية والثقافية، ومن ثم تحديد سعادتها بجهدها، ولكن من المهم أيضا أن نفسر كيف يحقق البشر أنفسهم ككائنات إنسانية، كيف في إمكانهم أن يكونوا أحرارا، ما المبادئ التي يمكن الاعتماد عليها في تحقيق هذا الهدف الأعلى؟ مضى مفكرو الحركة الإنسانية إلى الثقافة الكلاسيكية لاستلهام الجواب على هذا

(*) Herbert Spencer، فيلسوف وعالم أحياء وأنثروبولوجي وسوسيولوجي إنجليزي من القرن التاسع عشر. [المحرر].

السؤال. أنعشوا مثال التربية المبني على أساس الحرية، الذي كان سائدا في الأكاديمية واللايسيوم والحديقة والرواق(*). تبين لهم بكل وضوح أن أنسب نوع من أنظمة التربية لتثقيف الإنسانية على نحو يؤهل لتحقيق القوى الإنسانية ولتطوير ملكة الحرية هو النظام الذي يقوم على العلوم الإنسانية والفلسفة والأدب والفن والتاريخ والرياضيات والسياسة. وفي الواقع، فكلمة إنسانيات مشتقة من الكلمة اللاتينية (humanitas)، التي كان اسمها في أيام أفلاطون وأرسطو (paideia)، وهو نظام تعليم ثقافي واسع ثم صارت تعني الإنسانيات في أيام شيشرون وسنيكا. الإنسانويون علماء كرسوا أنفسهم لأفكار وقيم الإنسانيات. ومازالت هذه القيم حجر أساس التربية، ويرتكز إليها مبدأ الحرية. قد يتشكك الفرد فيما إذا كانت هي أفضل وسيلة لتربية النوع البشري، ولكن الجواب عن هذا السؤال يجب أن ينبثق عن تأمل متعمق لعناصر الطبيعة الإنسانية. سواء كنا نتحدث عن أفلاطون أو شيشرون أو كوندورسيه أو نيومان(**) أو أي فيلسوف تربية حديث، فإنه يجب على أي باحث في الأبعاد التي تثقف – تبني، تحقق – الطبيعة الإنسانية أن يأخذ بعين الاعتبار ملكات العقل والعاطفة والإحساس. ونحن نسلم، حتى يومنا هذا، بهذا المعتقد على الرغم من أن مفهومنا لهذه الملكات أو لكيفية ممارسة التربية قد اختلف.

بالإضافة إلى الإنسانيات، أحيا مفكرو حركة النهضة علوم اليونانيين والرومانيين. ولم يكن ما أنعشوه مجرد أعمال علماء قدماء مثل إقليدس وهيراقليطس وأرخميدس، ولكن أيضا (أ) روح التفكير العلمي و(ب) منهج دراسة الطبيعة. حاولوا بقدر المستطاع دراسة الطبيعة بموضوعية جدية وفهمها من دون انحياز ديني، لأن هذا النوع من الدراسة أفضل نوع يؤدي إلى معرفة صحيحة، ومن ثم إلى معرفة يمكن الاعتماد عليها. لقد رفضوا الاعتراف بمرجعية نهائية، وخصوصا مرجعية أرسطو، في تحليل المادة والحياة وحياة الإنسان. وخلصوا إلى أن المنهج الاستدلالي، الذي كان مجديا في علم في اللاهوت، كان محدودا في تفسير الحوادث الطبيعية. تبنوا نظرية أرسطو في البحث العلمي وتجاوزوها. وبالإضافة إلى الملاحظة، أدخلوا التجربة والرياضيات كعناصر في المنهج العلمي. أحيوا المفهوم الفيثاغورثي

(*) Academy, Lyceum, Garden, Stoa، مراكز العلم في اليونان القديمة. [المحرر].

(**) John Henry Newman، كاردينال كاثوليكي وتربوي إنجليزي من القرن التاسع عشر. [المحرر].

القائل إن الطبيعة كتبت بلغة الرياضيات. وأحيوا تصور فلاسفة ما قبل سقراط بأن الأرض ليست مركز الكون. وبرهنت أعمال العلماء الأوائل مثل كبلر وتيخو براهي وكوبرنيكيس وغاليليو(*) جدارة هذا المنهج وعززت الثقة به، لدرجة أنه كان الملهم لنهضة وتسيد العلم الحديث، ثم الملهم لتطبيق المنهج العلمي في دراسة الطبيعة الإنسانية. ويمكن اعتبار بيكون وهوبز ولوك وهيوم أمثلة حية على هذا التطور. وقد بلغ البحث في الفيزياء والفلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر ذروته في كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة». ساد هذا العمل حقل الفيزياء لغاية النصف الأول من القرن العشرين. ولم تبن فيزياء آينشتاين أن فيزياء نيوتن كانت خطأ، بل تجاوزتها. استوعبت قوانين نيوتن وتجاوزتها. وكانت العلوم الطبيعية الأخرى، وبصورة خاصة الكيمياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، تتقدم نحو الأمام. وفي الجيولوجيا بقيت نظرية داروين مركزية في فهم ظاهرة الحياة.

ولا أحد من الفلاسفة، سواء كانوا براغماتيين أو طبيعيين أو ظاهراتيين أو وضعيين أو تحليليين استطاع تجنب روح التفكير والاكتشافات العلمية لدرجة أن بعض المفكرين وصف رؤية العالم في العصر الحديث بالعملية. لم يكن هذا الوصف مبالغا فيه لسببين: (أ) العلم وسَّع نطاق معرفتنا بالعالم أكثر من الفلسفة، (ب) العلم مهَّد الطريق لنهوض التكنولوجيا المعاصرة. ولا يمكن تصور الثقافة المعاصرة من دون هذه الإنجازات.

السياق: الدينامية. نظر المجتمع القروسطي إلى العالم كواقع اتخذ صورة نهائية. بالنسبة إليهم، فإن القوانين التي تحكم نظام الطبيعة والتنظيم الاجتماعي والسلوك الصالح مستقرة ولا تتغير. إذا كانت لدى شخص ما رغبة في معرفة ظاهرة طبيعية، كان يلجأ كما رأينا إلى سلطة راسخة في العلم. وإذا عانى مشكلة شخصية، كان يلجأ إلى الكاهن. وإذا كان عنده سؤال ديني، كان يذهب إلى اللاهوتي. وإذا كان يعاني صعوبة مهنية كان يلجأ إلى السيد الإقطاعي. فكرة أن الطبيعة تتغير بيولوجيا أو جيولوجيا، وأن القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية ومصير الإنسان ومجرى

(*) Johannes Kepler، رياضي وفلكي ألماني من القرن السابع عشر؛ وTycho Brahe، نبيل وفلكي دانمركي من القرن السادس عشر؛ وNicolaus Copernicus، رياضي وفلكي ألماني من القرن الخامس عشر؛ وGalileo Galile، فلكي وفيزيائي وفيلسوف إيطالي من القرن السادس عشر. [المحرر].

التاريخ غير ثابتة كانت بعيدة كل البعد عن نمط تفكيرهم. وبصورة مغايرة، نظر الإنسان الحديث إلى العالم كنظام دينامي من الحوادث الطبيعية والإنسانية للقوانين الطبيعية التي لا تتغير. (أ) لا تمثل أفكارا موجودة في عالم ديني أو ميتافيزيقي، بل تعميمات مستمدة من ملاحظة الظواهر الطبيعية (ب) الأنظمة القانونية مخلوقات اجتماعية، و(ج) القوانين الأخلاقية تمثل وعي أو حس الناس الأخلاقي.

أولا، يفترض الإنسان الحديث أن جوهره هو عملية (صيرورة)، مسيرة. لم تكتشف هذه الفكرة فجأة ولم تندمج في نسيج الثقافة الجديدة مصادفة، بل تطورت تدريجيا وأصبحت حقيقة معيشة في العلم والفلسفة والفن خلال القرون الأربعة الماضية. على سبيل المثال، الاعتقاد أن المادة كم (dynamic quantum) دينامي (طاقة) لم يقره علماء الفيزياء إلا في السنوات الأولى من القرن العشرين. الاعتقاد الكلاسيكي أن الطبيعة نظام ساكن من الأشياء والحوادث والذي ساد النظرية الفيزيائية الأوروبية حتى منتصف القرن التاسع عشر تلقى دعما جازما من خلال تحليل نيوتن للمادة والزمان والمكان. الافتراض بأن المادة تتكون من أجسام (ذرات) صغيرة بسيطة وغير قابلة للانقسام واجهت أول نقد عندما اكتشف العلماء بواسطة التجارب أن نظرية نيوتن في المادة لا تعطي تفسيرات ناجحة في بعض الأحيان. وفي الواقع اقترحت الأبحاث العلمية أن الذرة ليست بسيطة، بل قابلة للانقسام، وأنها طاقة، وأن الزمان مكاني والمكان زماني، وأن نظام الطبيعة هو نوع من العملية الكونية. ومن النتائج المهمة التي ترتبت على ذلك أنه تبين أن قوانين الطبيعة ليست كلية وليست مطلقة. وحل تصور الاحتمال الإحصائي محل التنبؤ اليقيني. انهار عصر اليقين أمام الاحتمال النقدي. هذه الفكرة التي أحيت وثَبتت مرة أخرى فكرة هيراقليطس بأن الطبيعة سياق (عملية)، دشنت، كما ذكرت، طريقة جديدة من التفكير في العلم والفلسفة والفن.

ثانيا، بالتوازي مع تطوير فكرة أن الطبيعة عملية دينامية وأن القوانين التي تحكم الأشياء والحوادث الطبيعية ليست كلية ولا مطلقة، بل احتمالات إحصائية، انبثقت وتطورت فكرة أن المجتمع أيضا ليس ذا بنية ثابتة، وأن القوانين التي تحكمه ليست كلية ولا مطلقة. افتراض أن المجتمع كائن عضوي أصبح مبدأ أساسيا في نظرية وممارسة السياسة الحديثة. أسهم هذا التطور كثيرا في الانتقال من نموذج ثقافي

ساكن إلى نموذج دينامي. عاملان ساعدا على هذا الانتقال: (أ) نهوض الدولة الوطنية و(ب) إحياء نظرية وممارسة السياسة اليونانية – الرومانية القديمة. اكتشف مفكرو الحركة الإنسانوية أن الأنظمة القانونية في مختلف مجتمعات العالم هي عبارة عن صناعة اجتماعية، وغير صادرة عن قوانين ميتافيزيقية أو دينية. وهكذا، فبما أن المجتمع بطبيعته تاريخي، فلا بد من القول إن الأنظمة القانونية الماضية والحالية أيضا تاريخية، أي لم تصدر عن مصدر متعال ولكنها صدرت عن عالم الحياة الإنسانية، هنا على الأرض، وبصورة أدق عن إرادة الناس لا عن إرادة الحاكم المطلق. يمثل هذا الاكتشاف عودة إلى مثال الدولة – المدينة اليونانية (polis) القديمة. احتاج المجتمع الحديث إلى ثلاثة قرون لكي يتقبل ويطبق هذا النموذج.

وعلى الرغم من أنه لم يكن على وعي به فإن أول مفكر شق الطريق تدريجيا نحو فصل القانون عن جذوره المتعالية هو جان بودان(*) الذي جادل بأن السيادة هي أساس السلطة السياسية في الدولة؛ فهي المبدأ الأعلى لتنظيم وإدارة المجتمع، وهي أيضا المبدأ الذي يبرر وحدة الدولة الوطنية واستقلالها. ولكن على الرغم من أن بودان حلل ودافع عن هذه النظرية للسيادة بالتفصيل، فإنه لم يستطع تحرير نفسه من فكرة القانون الطبيعي، من قانون يضع حدودا لما يمكن أن يفعله الحاكم، لأن الحاكم وإن كان يتمتع بسلطة سياسية مطلقة فإن أي تغيير أو تعديل في القانون يقوم به يجب ألا يضر مصالح المجتمع. أدت نظرية بودان في السيادة إلى تيارين: الاستبدادية والديموقراطية. مثَّل التيار الأول هوبز ومثل التيار الثاني لوك وروسو. ولكن الفيلسوف الذي قدم تحليلا منظما وحاسما وتبريرا للسيادة في منظور ديموقراطي كان روسو، لدرجة أن كانْت وصفه بـ«نيوتن العالم الحديث». يعتبر روسو الحرية جوهر الإنسانية، فمن دونها لا يمكن أن يكون البشر بشرا. إذن فلا يمكن أن نكون كائنات إنسانية إلا عندما تنبثق السلطة التي تحكمنا من إرادتنا، أي عندما نشارك بحرية في اختيارها. فقط عندما يكون القانون الذي يحكمنا غير مفروض علينا، وعندما بملء إرادتنا نختار السلطة التي تشرع قوانين تخدم مصالحنا، يمكن لنا أن نعيش بحرية تحت سلطة القانون. إذن الحكومة مبررة

(*) Jean Bodin، فيلسوف سياسي فرنسي من القرن السادس عشر. [المحرر].

بقدر ما هي نابعة من إرادة المحكومين. إن الديموقراطية هي مجتمع يحكم نفسه، مجتمع غير محكوم من قبل سلطة خارجية، أي خارجة عن إرادته، بغض النظر عما إذا كانت دينية أو أيديولوجية أو عما إذا كانت مستنيرة عقليا أم لا. عندما أسس السلطة السياسية على الإرادة، حوّل روسو المجتمع إلى جماعة، لأن الحرية نفسها التي هي أساس السلوك الأخلاقي هي أيضا أساس الدولة[5].

وكما كانت الحال مع بودان، لم يخلص روسو نفسه من تقليد القانون الطبيعي، لأنه ميز بين «الإرادة العامة» و«إرادة الكل»، فإرادة الكل هي إرادة مجتمع ما في مكان معين وزمان معين. إرادة الكل هذه قد تخطئ، ولكن الإرادة العامة لا تخطئ. ولا يجوز لإرادة الكل أن تنتهك الإرادة العامة. هذه طريقة أخرى في تأسيس القانون المدني في نوع من القانون الطبيعي. ولكن الإخلاص لهذا التقليد بقي حيا في أعمال العديد من الفلاسفة حتى يومنا هذا. وبينما لا يمكن للقانون المدني عند كانْت أن ينتهك الأمر الملزم، فعند بنتام وميل لا يمكنه أن ينتهك مبدأ المنفعة. هدفي هنا ليس مناقشة التعقيدات والنقاط الدقيقة والترجمات المغايرة والأفكار الرئيسة التي تشكل النظريتين الكانتية والمنفعية. تطرقت إلى تبرير السلطة الشرعية فقط لكي أشدد على أنه في الثقافة الأوروبية الحديثة، فإن القوانين التي تحكم المجتمع الإنساني دينامية وفي تطور مستمر على مدار التاريخ.

3 - الرؤية الحديثة للعالم والنموذج الثقافي الحديث

يوافق معظم المؤرخين والفلاسفة، إن لم نقل كلهم، على القول إن الحركة الإنسانية وسيادة العقل والدينامية هي الصفات التي تحدد الرؤية الحديثة للعالم. هذه الخواص موجودة إلى حد كبير في الرؤى الهلنية والهلنستية والقروسطية للعالم، ومن المستحيل لأي مجتمع أن يحرز تقدما ملموسا أو أن يزدهر لأي فترة زمنية من دون الإقرار بهذه الخواص، عندما يحاول تفهم العالم، لأن هذه الخواص عناصر جوهرية في التجربة الإنسانية بحد ذاتها. القضية التي أحاول شرحها والدفاع عنها في هذا الكتاب هي أن الثقافة تفهم العالم من منظور معين. أي بلغة أفكار وقيم معينة. وبمرور الزمن تصبح هذه اللغة طريقة تفكير وشعور وسلوك، ومن ثم مبدأ تنظيم لمؤسسات المجتمع، وبالتالي لطريقة حياته. وتشكل القيم والمعتقدات بنية

هذه النظرية التي تمنح الثقافة هويتها. وأي مناقشة للاختلافات بين الثقافات في الواقع هي مناقشة لهذه القيم والمعتقدات. لهذا، فأي محاولة لفهم ثقافة ما يجب أن تنطلق من فهم للصفات الأساسية التي تشكل نموذجها الثقافي. مثلا، صفات العقلانية والإنسانوية في الثقافات الهلنية والهلنستية انتعشت وتحولت وانتقلت إلى العصر الحديث بواسطة الإنسانويين. ولكن هذا الانتعاش والانتقال لم يكن ساذجا أو متسرعا، ولم يكن محاولة تقليد لطريقة حياة. لقد اكتشفوا أن الثقافة الكلاسيكية مصدر لا ينضب من البصيرة والفهم، وأن نظرتها الثقافية شكلت منطلقا بناء لفهم العالم. كانت هذه النظرية تحديا مبدعا، وكان الإنسانويون على استعداد لأن يحفظوا ويوسعوا أفق المعرفة والتجربة العلمية في الفلسفة والفن والسياسة. أدركوا بوضوح أن تركيز القدماء على العقل وقيمه الإنسانية المطلقة كان سليما، ولهذا أحيوا هذه المبادئ كتوجه قيمي. لا أكون مبالغا إن قلت إن الحافز الأساس لمفكري النهضة والتنوير والقرن التاسع عشر انبثق من هذا التوجه الإنساني (أ) من رغبة في تحسين نوعية حياة الإنسان، و(ب) من احترام وتقدير للحقيقة. هل كانت مصادفة أن القرن التاسع عشر أنتج أعظم الحركات الأيديولوجية والاجتماعية لإصلاح المؤسسات الرئيسة التي يعيش فيها الناس كأفراد؟ اكتشف مفكرو الحداثة أنه لا يمكن لهذا الهدف أن يتحقق إلا عندما يتحرر العقل من العقبات التي تعيقه في خلق الشروط الضرورية لتثقيف عقول المواطنين.

إن ما فعلته إلى الآن هو تركيز الانتباه على النواحي الأساسية في رؤية العالم في العصر الحديث، ولكن السؤال الذي يتطلب جوابا ملحا هو إلى أي مدى تنعكس أو تظهر هذه الملامح في نسيج الثقافة، أي في مؤسساتها؟ القضية التي كنت ومازلت أدافع عنها هي أن النموذج الأخلاقي ينبثق من رؤية الجماعة الأخلاقية. استيعاب هذه الرؤية هو أفضل طريقة لفهم المعتقدات والقيم المنبثقة عنها. إذن، علينا أن نسأل ما نوع الرؤية التي تؤسس نظرية أخلاق العصر الحديث؟ لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال قبل إكمال مناقشتنا للرؤية الحديثة للعالم الحديث لأنها أساس النموذج الثقافي.

أنا على علم تام بأن تعقيد الرؤية الحديثة للعالم وثراءها، وتنوع المجتمعات الحديثة، والتقدم الباهر للإنجازات الفلسفية، والفنية، والعلمية، والاقتصادية،

والدينية، والسياسية لهذا العصر يجعل الكلام عن ثقافة حديثة أمرا صعبا. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التعقيد والتنوع والتقدم فإنه من الممكن الكلام عن رؤية حديثة للعالم، ومن ثم عن ثقافة حديثة. الحدود الثقافية بين دول أوروبا الغربية كانت دائما شفافة، وقنوات التواصل العلمي والفلسفي والاقتصادي والتكنولوجي والفني والتجاري بينها لم تنقطع قط. ونمو القومية، خلال القرون الماضية، لم ينتج أي تغير ملموس في توجهها الثقافي. علاوة على ذلك، فنهوض وتطوير الاتحاد الأوروبي، الذي بدأ بضم دول أوروبا الشرقية، يقدم دليلا واضحا على صحة هذا الادعاء.

والآن، فالبحث في طبيعة رؤية للعالم هو بحث في روح ثقافة معينة، وأيضا بحث في المعتقدات والقيم التي تشكل ثقافة تلك الرؤية للعالم. نحن نستمد معرفتنا بثقافة ما من دراسة أنماط سلوكها النموذجية - الفنية والدينية والأخلاقية والاقتصادية والعلمية والاجتماعية - بغض النظر عما إذا كانت هذه الأنماط حية أو ميتة. هذا النوع من الدراسة هو المصدر لأصح معرفة ممكنة لثقافة ما. ولهذا السبب، فمن المناسب لي أن أؤسس فهمي للرؤية الأوروبية الحديثة للعالم على تفسير لكيفية انعكاس هذه المعتقدات والقيم في مؤسساتها الاجتماعية. لقد سبق أن شرحت دور العلم في تطور الثقافة الأوروبية الحديثة، والآن سوف أركز الانتباه على ثلاث مؤسسات، هي الفن والسياسة والفلسفة. وتسعى هذه المناقشة إلى القول إنه إذا كان النموذج الأخلاقي مغروسا في النموذج، أو كامنا فيه، فسوف يصبح من الضروري القول إنه يجب البحث عن الرؤية الأخلاقية التي تؤسس النموذج الأخلاقي في النموذج الثقافي. لهذا السبب، فعندما نحاول فهم النظرية الأخلاقية علينا أن ننطلق من فهم واف لنموذجها الأخلاقي.

الفن: أحد الإنجازات البارزة للنهضة هو إحياء الفن الكلاسيكي لمجتمع ما. ترجم الإنسانويون أعمال المؤلفين اليونانيين والرومانيين وعلقوا عليها. درسوا عمارة أثينا وروما وبيزنطة وأدبها، وأبدوا إعجابا عميقا بالعبقرية الكلاسيكية الفنية. أحدث اهتمامهم العلمي والجمالي بالفن الهليني والهلينستي فورة لا مثيل لها في جميع مجالات الفن في العصور الوسطى. تسيّد فن العمارة بقية الفنون، وبصورة عامة لم تكن العمارة والنحت والرسم والموسيقى فنونا مستقلة، بل فنون فرعية،

أجزاء من تكوين فن العمارة الذي استهدف في بعض أنشطته المساهمة في إظهار عظمة وقداسة وسرية الكاتدرائية، وفي خلق تجربة للملكوت السماوي ومساعدة الناس في أن يَخْبُرُوا الحضور الإلهي هنا والآن. وكان سيعد أمرا عجيبا، إن لم نقل سخيفا، لو رأينا رسامين أو نحاتين يعملون في استديوهاتهم خلف لوحات وتماثيل فنية لمجرد تحقيق غايات مالية أو شخصية أو إبداعية، أو موسيقيين في صوامعهم يؤلفون قطعا موسيقية لا تعبر إلا عن شعورهم الشخصي أو عن خبرتهم بجمال وجلال الطبيعة، أو للاحتفال بمناسبة سياسية أو اجتماعية. لقد كان الخلاص هدفهم الأسمى. ولهذا السبب كرسوا كل أنشطتهم الجماعية والفكرية والعملية لتحقيق هذا الهدف. ولكن تحولا طرأ في عصر النهضة الأوروبية تسبب في تراجع فن العمارة عامة والكاتدرائية خاصة، وأفسح المجال لتقدم الفنون الأخرى. وهكذا، حل محل الكاتدرائية القوطية ذات الوقفة العمودية وبرجها الصاعد نحو الله، والذي يعبر عن أخروية الثقافة القروسطية، بناء عضوي يحمل القبة السماوية. وحل محل الخط العمودي، الذي عبر عن أمنية الروح الدينية، الخط الأفقي الذي يميز المعبد اليوناني. و أصبحت الكاتدرائية البيزنطية ذات القبة السماوية في الوقت نفسه القبة التي تحتضن الأرض، والإله الذي كان الكائن المتعالي على الخليقة لم يعد متعاليا، بل أصبح الكائن الذي يحل (Immanent) في الخليقة.

ليست العمارة فقط ، ولكن مجمل المجال الفني لم يعد دينيا بكليته. ولم يعد القديسون والملائكة والحوادث الدينية والعائلة المقدسة الموضوع الوحيد للفن عامة. المواضيع العلمانية حلت محل المواضيع الدينية. المواضيع الدينية والدنيوية وُجدت بعضها مع بعض. فالفنان دافينشي الذي رسم العشاء الأخير، هو ذاته من رسم أيضا «موناليزا». وميكيلانجيلو الذي نحت بييتا (pieta)(*) نحت أيضا داود (David)(**). أصبح الخط الذي كان يميز بين السماوي والدنيوي غامضا. أصبحت الطبيعة، بما في ذلك الكائنات الإنسانية، موضوع الفن، وعولجت المواضيع الدينية بصورة طبيعية. ويبدو هذا التحول جليا في الموسيقى والعمارة والأدب. الفنان الذي كاد يكون مجهولا في العصور الوسطى حاز اعترافا بفرديته وعقله المبدع، كشخص

(*) عمل نحتي يمثل جسد المسيح تحمله أمه السيدة مريم العذراء. [المحرر]

(**) تمثال لذكر عار أكمله ميكيلانجيلو بعد أن بدأه فنان آخر. [المحرر].

يستحق الاحترام الاجتماعي. الكنيسة لم تعد بعد ذلك الحين راعية الأعمال الفنية والفنانين، فقد توسعت دائرة رعاية الفن وأصبحت تشمل أرستقراطيين وباباوات وتجارا ومنظمات اجتماعية. كان التوجه العام حتى القرن الرابع عشر في النحت والرسم البيزنطي مجردا، كليا، دينيا، خاليا، من الحياة. ولكن إحياء الفن الكلاسيكي غيَّر هذا النمط من الخلق الفني. وكاليونانيين والرومانيين من قبلهم، ارتكز فنانو عصر النهضة الأوروبية في تشكيل رؤيتهم الفنية على الطبيعة، بغض النظر عما إذا كانت إنسانية أو طبيعية. أصبحت الطبيعة هي الإلهام الفني وأساس الشكل الفني. حاولوا استيعاب البعد الدينامي للطبيعة والتعبير عنه في أعمالهم الفنية. كان هدفهم هو تمثيل العالم حولهم كما عاشوه في التجربة العادية. وشأنه شأن الفيلسوف والعالم والرياضي، كان الفنان مغرما بالحقيقة. لم يدرك المكان كبعدين بل ثلاثة أبعاد. وسواء في الرسم أو النحت، لم يمثلوا الكائنات الإنسانية كحيوانات تقف على قدمين، أو ككتل لحمية، بل ككائنات إنسانية، كعوالم ذاتية تشع من خلال هذه اللحم. لم يعد المقدس متعاليا. على سبيل المثال، في أعمال ميكيلانجيلو الله يقابل الإنسان. الإنسان يصبح إلهيا والإله يصبح إنسانيا. أصبح التركيز على قيمة الإنسانية المطلقة؛ على الإمكانية الإنسانية؛ على القيم التي تؤسس هذه الإمكانية؛ على الحاجة إلى خلق الشروط الاجتماعية والسياسية لتحقيق هذه الإمكانية؛ على حقيقة أن إمكانية التقدم الاقتصادي والسياسي مشروطة بالتقدم الإنساني. أصبحت هذه العناصر ملامح بارزة في الفن. الإنسان الحديث رأى بعين إنسانية، ومزج دهانه بأيد إنسانية، وأصغى إلى الموسيقى بأُذن إنسانية، وصوَّر العالم حوله بعقل إنساني، ونحت تماثيله بشعور إنساني. فهو لم يفعل ذلك بخيال مجرد كإنسان حالم، ولكن كفرد إنساني عاش في تلك المدينة وتلك الحقبة التاريخية. وأي عاشق للفن سوف يشعر بهذه الإنسانية، وفق رأيي، عندما يختبر جماليا أعمال فنانين مثل ميكيلانجيلو إلى غريكو أو كارافاجيو أو روبين أو ديلاكروا أو برنيني أو فيرمير، إذا كان لنا أن نكتفي بذكر بعضهم.

الفنانون أطفال ثقافتهم؛ وكان فنانو العصر الحديث أطفال ثقافتهم. الأعمال الفنية التي ترصع تاريخ الفن من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر تعكس التحولات الثقافية التي طرأت على المجتمع الأوروبي في العلم والدين والفلسفة

والتكنولوجيا والسياسة والتربية والاقتصاد، وإذا كان كل نوع من أنواع السلوك الإنساني يعبر عن بعد مهم للطبيعة الإنسانية، فإنه في إمكاننا القول، وفق اعتقادي، إن الفن الأوروبي الحديث سجل للتقدم الدينامي الروحي الأوروبي خلال تلك الحقبة التاريخية. دعوني أشرح ما قلته بتحليل لعمل فني حديث، هو «ذبيحة إسحاق» للفنان رامبرانت، هذا العمل ليس تحفة فنية، وليس عملا متوسط الجودة، ومع ذلك، فهو عمل عظيم لفنان عظيم. اخترت هذا العمل لكي أركز على حقيقة أن روح الفن الحديث تتغلغل في جميع حقول الفن الحديث. بالإضافة إلى ذلك اخترت رمبرانت لأنه جسر بين المرحلة الفنية الأولى والثانية، ولأنه يمثل ذروة الفن الأوروبي الحديث.

سوف أبدأ بملاحظة أن رمبرانت ترك لنا مجموعة منوعة من المواضيع الفنية - دينية واجتماعية، وتاريخية وصورا لأشخاص وجماعات ولأفعال إنسانية. تظهر أعماله اهتماما عميقا بالطبيعة والكائنات الإنسانية والحياة الإنسانية. لقد حاول استيعاب البعد الدينامي للطبيعية في أعماله. وكانت شخوصه مزيجا متناقضا من النبل والمثالية والدنيوية والفردية الصارمة. اعترض على الأعراف الفنية والاجتماعية، ومع ذلك فقُد سعى نحو الشهرة الاجتماعية. تأثر بفن العصر، وكان يصغي إلى الصوت الآتي من مصدر الإلهام المبدع. كل عمل أبدعه كان مغامرة فنية. وكيف يتأتى له أن يكون مبدعا إن لم يشق طريقه برؤيته الفنية إلى حميم الطبيعة الإنسانية ومجرى الطبيعة؟ عينه الفنية لم تقف عند المظهر، ولهذا رفض الرأي القائل بأن الفن يقلد الطبيعة والحياة الإنسانية. بالنسبة إليه، الفنان لا يقلد ما يراه، بل يعبّر عن الجوهر الذي يراه بـ «عقله». العمل الفني موضوع معبر لأن ما يخلقه الفنان على قماشة اللوحة ليس سوى وسيلة تواصل، وسيلة تحمل بين طياتها المضمون الذي يريد الفنان نقله إلى المشاهد. لا يمكن تمثيل هذا المضمون أبدا. على المشاهد أن يغوص في جوهر هذا المضمون ويشكله إبداعيا في خياله. وبهذه الطريقة، يبث فيه الحياة ثانية. وليس مصادفة أن أعمالا فنية كهذه هي، إلى حد كبير، موحية واقتراحية. وليس مصادفة أن تذوقها هو عبارة عن نشاط حواري، يتعاون فيه المتلقي مع العمل الفني، ليس فقط لتفعيل المحتوى الجمالي، ولكن أيضا لتأمله والاستمتاع به. لقد كان رمبرانت بارعا في خلق هذا النوع من الفن.

دعونا الآن نقف أمام «ذبيحة إسحاق» الموجودة في متحف الآرميتاج في مدينة بطرسبورغ (في روسيا)، هذه اللوحة تاريخية - دينية تمثل صورة من العهد القديم، تصف كيف سافر الأب إبراهيم إلى جبل المروة لهدف واحد، لكي يقدم ابنه الأول والوحيد كذبيحة. الأب إبراهيم لم يقرر القيام بهذا الفعل بناء على شعور عبثي، بل تلبية لأمر من الله. هو تقبل هذا الأمر بامتثال وإجلال؛ لأنه كان يؤمن بالله وبحكمته بصورة مطلقة. ما نراه في هذه اللوحة - في بداية التجربة الجمالية - هو تمثيل للفعل الذي يوشك فيه الأب إبراهيم على وضع السكين على رقبة ابنه، ويد الملاك تمنعه من القيام بهذا الفعل. في الحقيقة، إن ما نراه هو فعل درامي بامتياز، ولكن كيف ندركه كفعل درامي؟ العين المجردة لا ترى الصفة الدرامية. ولا نلاحظ مباشرة تفاصيل اللوحة (الملاك وإبراهيم وإسحاق)، كل ما نراه هو رزمة من الألوان تصور ثلاثة أشخاص. هوية ومعنى الحادثة التي ندركها تنجم عن ترجمة لها عندما نقترب من اللوحة بمعرفة عامة عن قصة ذبح إسحاق(*). ومن دون هذه المعرفة ليس في إمكاننا إدراك هذه اللوحة كقصة. ولكن حتى هذه المعرفة لا تكفي لكي ندركها كحادثه درامية. كلما تعمقنا في تأمل العظمة الفنية للمشهد - الإيماءات التعبيرية لإبراهيم والملاك وإسحاق ـ غصنا في عمق الدراما. نعم، الطريقة التي ابتكرها رمبرانت لتصوير إيمان وتعابير الأفعال البشرية توحي بعالم الدراما، ويمكن القول إنها تظهر هذا العالم. بلمسة فرشاته السحرية استطاع أن يصور أعظم مواجهة حية بين العنف والمحبة، حيث تظهر إمكانية العنف في الصميم الإلهي والإنساني للمحبة. ركز انتباهك أولا على الملاك الرسول المقدس الذي يقوم بوظيفتين في آن واحد: (أ) يمنع إبراهيم من أن يحز عنق إسحاق بالسكين. ونرى السكين وهو ينزل نحو الرقبة. فالسكين ليس على الأرض وليس في يد إبراهيم بل يتحرك كأنه يقول إن عملية الذبح ألغيت. لاحظ التفاعل بين السكين والرسن اللامعين وفراغ الرسن والسكين الذي يسقط أمامه. الإدراك الجمالي لهذا التفاعل هو إدراك ليس فقط لحادثة طبيعية كشيء طبيعي يتمثل في عملية السقوط، ولكن أيضا لعملية فعل إنساني لفعل يصل الإلهي بالإنساني بلمسة واحدة. (ب) وعلى

(*) الذبيح وفق المنظور الإسلامي هو إسماعيل، ووفق المنظور المسيحي هو إبن إبراهيم الآخر إسحاق. [المحرر].

الرغم من أن الملاك يمنع الذبح بيده اليمنى، فإن عينيه مركزتان على وجه إسحاق ووالده المعذب والخائف، ويد الملاك اليسرى تعلن هذه الرسالة. ولكن قوة التأثير الدرامي لهذه الحادثة تزداد ثراء وعمقا عندما تستوعب التباين بين الهدوء المصمم لدى الملاك من جهة، وبين إيماءات إبراهيم المضطربة من جهة أخرى. وبينما نرى إبراهيم مندهشا، وربما مرتبكا، نرى إسحاق مضطربا. إبراهيم مندهش مما تفعله يد الملاك؛ لأنه يعرف بعمق ذاته أن الله يحبه، وأنه هو الذي منحه إسحاق. بالإضافة إلى ذلك، كان يثق بأن الله لن يتخلى عنه – ولكن، ماذا عن هذه اللحظة؟ لا بد ليده المطيعة، وعينيه المرتبكتين أن تتساءلان في تلك اللحظة: هل ما يحدث حقيقة؟ لماذا - لماذا يا رب أبطلت حكمك؟ هل أنت تختبر إيماني؟ هل هذا ملاكك أم عفريت هزلي؟ ألم تعرف أن إيماني بك مطلق، يا من تعرف نفسي وقلبي وعقلي؟ هل أنت تمزح معي؟ والآن دعونا نوجه انتباهنا إلى إسحاق: لاحظ يد الملاك التي تحبط فعل الذبح، ولاحظ كيف أن عينيه مركزتان على إبراهيم، لا على إسحاق. وتذكر أن الملاك رمز محبة الله لإبراهيم وإسحاق. حول انتباهك إلى يد إبراهيم التي تغطي وجه إسحاق لتتبين أن إبراهيم لا يريد لإسحاق أن يرى هذا الفعل الأحمق. هل بإمكانه فهم ما يحدث؟ وإن فهمه، فهل في إمكانه تحمله؟ يبدو جسده مفعما بالاضطراب، لا يريد الموت - ولكن مَن يريد الموت؟ لا بد من أنه تمكن من معرفة ما كان يحدث له. لماذا غطت يد والده الهرقلية فمه؟ نعم، لنعرف أنه كان بإمكان شفتيه أن تتكلما - ما الذي يمكن أن يقوله؟ من دون شك سوف يعبر عن غضب: كنت أعتقد أنك تحبني يا والدي. تمنيتني طوال حياتك، والآن إذ بلغت سن الرشد قررت أن تقتلني؟ ألا تعرف أن القتل العمد جريمة؟ أي أب ذلك الذي يتجرأ على قتل ابنه البريء والمحبوب؟ هل أنت مجرم يا والدي؟ هل كان والدي المجرم مختبئا وراء قناع من المحبة والشهامة؟ في إمكاننا أن نتأمل بهدوء تفاصيل الحوار الذي كان يمكن أن يجري بين إبراهيم والملاك وإسحاق. وفي الواقع، يشعر الفرد ليس فقط بالحاجة إلى أن يتأمل، ولكن أيضا إلى أن يشارك في هذا الحوار، من خلال قوة المشهد المعبر الذي خلقه رمبرانت على القماش بقوة الضوء المقدس الذى يغمر الملاك، ووجه ويد إبراهيم، وجسد إسحاق. في هذه اللوحة نشعر بأن الحوار الذي نشارك فيه يحدث في غمرة الضوء. هل النور هو مصدر

الوجود؟ على أي حال، الشيء المذهل فنيا في هذا العمل لرمبرانت هو خلق واحد من أروع الأنظمة (الصور) الفنية ـ منطقيا وعقليا وعفويا ـ ليس ذلك النوع الذي يهم الرياضي والفيلسوف والعالم، ولكن ذلك الذي ينبثق من اللوحة ذاتها، من روح الفنان لحظة الخلق الفني. كتمثيل درامي، لا توجد في العمل نقطة مركزية. عين المتلقي تجد نفسها منخرطة بالتفاعل الحواري الذي يجري بين الأشخاص الثلاثة. هذا العمل الفني مثال نموذجي من النظام والجمال والتعبير الإنساني.

الحكومة: تاريخ الدول الأوروبية هو، بديناميته الذاتية تاريخ نهوض وتطور الحرية كما نعرفها الآن في الغرب وبقية العالم. إذا تفحصنا المبدأ الذي يؤسس للتنظيم والتحول التدريجيين للحكومات منذ القرن الرابع عشر، سوف نكتشف أن التوجه الرئيسي لهذا التحول هو توجه نحو أكبر قدر من الحرية في جميع مجالات الحياة الإنسانية. ولد هذا المبدأ من رحم الثقافة الأوروبية. والعامل الذي جعل هذه الولادة ممكنة هو عمل الإنسانويين الذين كرسوا اهتمامهم الأولي لإحياء ثقافة العصر الكلاسيكي. كان هذا المبدأ - في بداية الأمر - كامنا في المنهج الذي تبنته الشعوب الأوروبية في تحقيق رغباتها وأهدافها وقيمها ومعتقداتها وحاجاتها؛ في طريقة تنظيم مؤسساتها الاجتماعية؛ في طريقة استثمار مواردها الطبيعية والإنسانية. ففي حياتهم فضاء يمثل المشتل الذي نمت فيه هذه الفكرة، كاستجابة لمطلب باطني للروح الإنسانية، الروح التي تُحدد ماهية إنسانيتنا، والتي جوهرها الحرية. وأعني بـ «الحرية» قدرة الفرد على أن يعيش بوعي وعقل مستمد من إرادته، ومن جوهر إنسانيته، ومن رغبته الجوهرية لأن يكون مكتفيا ذاتياً. وتتشكل الحرية من ثلاثة عناصر: الوعي الذاتي بأن جوهر المرء يتمثل في قدرته على أن يعيش حياة مستقلة؛ وفي خطة أو مشروع لتفعيل هذا الهدف، وإرادة أو قدرة على تنفيذ هذه الخطة. هذا ما يعنيه فلاسفة مثل هيغل وديوي، ومعظم الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء المجتمع، عندما يقولون إن تحقق الذات هو جوهر الحرية. هذا التعريف المهم ينطبق على الحرية السياسية؛ فجماعة ما تكون حرة بقدر ما تكون مستقلة وذات سيادة وقادرة على الحكم الذاتي، أي بقدر ما تحكم نفسها وتكون مصدر حياتها[6].

انبثق الوعي بالحرية كهدف أساسي لحياة الإنسان في أوروبا، ولأول مرة في تاريخ الحضارة، أولا كتطور تاريخي عندما تجزأ المجتمع الإقطاعي إلى دول قومية،

وثانيا عندما بدأت الدولة الحديثة تنظيم المجتمع وبناء مؤسساتها على أسس. لم ينبثق هذا الوعي على نحو قصدي أو مفاجئ، بل كان انبثاقه تدريجيا ودائما من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. في هذه اللحظة التاريخية الممتدة انطوت الروح الإنسانية على ذاتها، واستمعت إلى صوتها الباطني، إلى الرسالة التي نقلها هذا الصوت الذي قال إن مصير الحرية هو مصير الإنسان كإنسان، أو بكلمات أخرى، الحرية هي جوهر الإنسانية. إن إحياء الفكر الكلاسيكي، والتقدم البارز للعلم والتكنولوجيا، ونهوض الميركانتيلية وانتشارها، والنمو السكاني، ونضج الفنون، وإصلاح الكنيسة، وانتشار التعليم، وتوسع شبكة التجارة الدولية، وتقدم المؤسسات القانونية والسياسية، والإقرار بأن حكم القانون شرط ضروري للتقدم السياسي، وللتطور التدريجي للحكومة الدستورية والتمثيلية ـ نعم، هذه العوامل، وعوامل أخرى، أدت دورا حيويا في جعل الصوت مسموعا. سمع الناس هذا الصوت، وسمعه أيضا القادة السياسيون في الدول الأوروبية الرئيسية. كان هوبز ولوك من أوائل الفلاسفة البارزين الذين استوعبوا معنى الفوضى السياسية والثورة والحروب التي سادت القرنين السادس عشر والسابع عشر. الدرس الأول الذي تعلماه هو أن النظام، نوعا من النظام العقلاني، شرط ضروري للاستقرار والتقدم الاجتماعيين، وأن أساس هذا النظام هو القانون. ولكن ما مصدر أو قاعدة هذا القانون؟ هل هو إرادة العاهل أم إرادة الشعب؟ رأى فلاسفة القرن السابع عشر أن جوابا صحيحا عن هذا السؤال يجب أن ينطلق من تصور معقول للطبيعة الإنسانية، فما طبيعة الكائنات الإنسانية، في حد ذاتها، خارج نطاق المجتمع؟ ما الرغبات والدوافع التي تدفع الناس إلى أن يسلكوا كما يسلكون؟ هل هم عقلانيون ولطفاء واجتماعيون أم أنانيون وغير عقلانيين ومثيرون للاشمئزاز بالطبيعة؟ طبيعة البشر الجوهرية هي التي يجب أن تحدد نوع القانون أو السلطة التي تحكمهم. على سبيل المثال، جادل هوبز بأن البشر بالطبيعة أنانيون ومنفرون وغير عقلانيين ولا أخلاقيون، وأنهم على استعداد لاستعمال أي وسيلة، قوة، مكيدة، خداع، لتحقيق رغباتهم الشخصية، وأن اهتمامهم الأكبر منصبٌّ على الحياة المبهجة واللذة. ومن دون سلطة أقوى منهم، سوف لا يترددون في استخدام الآخرين، أو السيطرة عليهم، أو حتى قتلهم لتحقيق مآربهم. ولكن من ناحية أخرى، فمن دون سلطة أقوى منهم سوف يكونون في حالة حرب

يتصارع فيها كل واحد مع الجميع. ولكن هذا الوضع محبط. فلهذا، ولكي يخرجوا من هذا الوضع، يجب على شخص، أو عدة أشخاص، أن ينظموا حياتهم، ويصنعوا نظاما سياسيا واجتماعيا يضمن لهم السلام والأمان والازدهار. نظريا، الشعب يتنازل عن حقه في حكم نفسه بنفسه للحاكم، وفي هذه الخطوة يجتمعون ويضعون عقدا بينهم، لمنح ذلك الشخص السلطة لأن يحكمهم، شرط أن يُؤَمِّن لهم الأمان والسلام والنظام والازدهار. في هذا النوع من الدولة يكون الحاكم هو مصدر القانون. إرادته تكون محكمة الاستئناف في إدارة الأمور الداخلية والخارجية للدولة. هذه النظرة السياسية كانت مفيدة في المراحل الأولى للعصر الحديث؛ لأنها بررت شكل الحكومة السائدة في ذلك الوقت، الحكومة المطلقة في فرنسا وإسبانيا وبريطانيا وألمانيا والدول الإيطالية. من أهم إسهاماتها في تطور الحكومات الأوروبية الحديثة أن النظام المبني على أسس قانونية شرط ضروري لتقدم الإنسانية[7]. ولكن لم تأخذ هذه النظرية بعين الاعتبار دافع الحرية. أول فيلسوف عظيم اعترف بمركزية هذا الدافع وحلله، نقديا ومنهجيا كان لوك، الذي جادل بأن الكائنات الإنسانية «حرة ومتساوية ومستقلة» بالطبيعة، وإنه لا يحق لأي إنسان أن يعاملهم بأي طريقة أخرى، على عكس نظرة هوبز التي تقول إن الإنسان في حالته الطبيعية لا عقلاني ولا اجتماعي ومثير للاشمئزاز. يقول لوك إن الإنسان عقلاني واجتماعي، ويمتلك حسا أخلاقيا يميز الحق من الباطل، والظلم من العدل، والخير من الشر. ولكن إن عاش من دون تنظيم اجتماعي، عجز عن تحقيق أهدافه ككائن إنساني. فالناس يحتاجون إلى سلطة عامة لكي تنظم حياتهم العامة وتديرها، وتختلق نظاما سياسيا يساعد على الازدهار والتقدم. ولكن كيف يمكن تأسيس سلطة كهذه، بعدالة ومن دون أن تقمع الناس، أو تنتقص من حريتهم واستقلالهم؟ الحل الأسلم لتحقيق هذا الهدف هو أن يبقى الناس مصدر السلطة، لأنهم سيفقدون حريتهم واستقلالهم والمساواة بينهم إذا كانت هذه السلطة خارجية، أي إن لم تكن منهم، بغض النظر عن مدى حكمتها وصلاحها. فما الضمان أنها لن تسيء ممارسة امتيازاتها، أو لن تتجاوز سلطتها أو امتيازاتها؟ وهكذا، فالسؤال العملي هو كيف يمكن لهم أن يحكموا أنفسهم، لأنهم سيفقدون حريتهم إن لم تصدر السلطة الحاكمة عنهم. الجواب الذي اقترحه لوك عن هذا السؤال هو حكومة بالتمثيل، حكومة تمثل إرادة الشعب

أو مصالحه. أساس هذه الحكومة هو القانون. هنا علينا أن نتذكر أن القانون هو الذي يُعَرِّف حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم ويعلنها[8].

ولكن بجعل القانون أساس الدولة، وبتأسيس القانون على إرادة الناس، كمواطنين أحرار متساوين ومستقلين، حوّل لوك المجتمع إلى جماعة أخلاقية. شرح هذه النقطة بالتفصيل، ودافع عنها روسو، الذي جادل بأن الإرادة، لا القوة، هي أساس الدولة. ولا يمكن للفرد أن يزدهر ككائن إنساني إلا في هذا النوع من الدولة. هذه الفكرة دفعت هيغل إلى أن يميز بين الدولة والمجتمع المدني. في كل من هذين النوعين من المجتمع يكون القانون أساس الدولة. ولكن هناك فرقا؛ ففي المجتمع المدني يكون القانون الذي يحكم الناس هو القانون الذي يفرضه الحاكم، من دون أن يكون هناك، بالضرورة، اعتبار لأي مفهومات أخلاقية أو قيود تعلو عليه. قانون كهذا هو وسيلة لخلق شروط لتأمين السلام والأمان والازدهار المادي، ولكنه لا يكترث بنمو وترقية المواطنين على المستوى الإنساني، ولا يكترث بحريتهم. أما في الدولة، فالقانون الذي يحكم الشعب مؤسس على القانون الأخلاقي؛ لأنه يجسد حس الشعب الأخلاقي. لهذا السبب يشخص هيغل «الدولة» باعتبارها جماعة أخلاقية، ولهذا السبب جادل بأن الحرية الحقيقية ممكنة في إطار الدولة[9]. بطريقة أو بأخرى تبنى معظم المنظرين في الفلسفة السياسية، في القرنين التاسع عشر والعشرين، هذه النظرية.

ولكن، على الرغم من أن المفكرين السياسيين في العصر الحديث اكتشفوا وشرحوا ودافعوا عن هذه الفكرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإنها لم تصبح واقعا واعيا وقصديا إلا عند حدوث الثورتين الأمريكية والفرنسية. ويمكن أن نقول إن هذا الواقع لم يكتمل بعد، بل هو في مسيرة التحقق. ولكن الفكرة تعكس روح الثقافة الحديثة - رغبتها في التغير، والنمو، والتصدي لتحدي المغامرات الجديدة في مختلف مجالات الثقافة. علينا دائما أن نتذكر أن دواليب العقل تسير ببطء ممل في مسيرة الحضارة الإنسانية. على أي حال، فمما يدعو إلى السرور، من منظور تاريخي، هو أن فكرة الحرية كمبدأ للدولة أصبحت مقبولة كمثال فكري وسياسي، وأن مختلف الدول الأوروبية تحاول تطبيقها وفقا لمواردها الطبيعية والثقافية والتاريخية والمادية. وانتشر الإيمان بهذا المثال في سماء ثقافات أخرى في

عالمنا، لدرجة أنه يؤسس دساتير ووثائق وقواعد وسياسات الأمم المتحدة. وأصبح بصورة تدريجية مقبولا كطريقة تفكير وتنظير في حقل السياسة في معظم الدول المتقدمة[10].

الفلسفة: من الشائع القول إن ديكارت هو أب الفلسفة الحديثة في تاريخ الحضارة الغربية، وقد يكون هذا القول مبالغا فيه وفق بعض النقاد، وخطأ وفقا لآخرين، ليس فقط لأن فلاسفة آخرين خلال عصر النهضة الأوروبية هجروا قصدا طرائق الفلسفة القروسطية واعتبروا أنفسهم حديثين، ولكن أيضا لأن الفلسفة الحديثة كانت ومازالت في عملية تطوير. ولكن لا نكون مخطئين إن قلنا إن ديكارت يمثل روح الفلسفة الحديثة بامتياز، أكثر من أي فيلسوف آخر قبله أو بعده. هو الذي صنع ودافع بقوة عن أهداف ومنهج وأسئلة التوجه العام للفلسفة الحديثة. وهو الذي حرر الفلسفة من نمط التفكير القروسطي. ونجد أساس هذه الحقيقة في تأثيره العميق والدائم في الفلاسفة الذين عاصروه، والذين أتوا بعده. فما الشرارة التي سببت ولادة التجريبية والعقلية الديكارتية وفلسفة القرن الثامن عشر، سوى أعمال ديكارت التأسيسية ومحاولته صياغة أسئلة الفلسفة الرئيسية والدفاع عنها كما نعرفها اليوم، أو على الأقل حتى النصف الثاني من القرن العشرين؟ أنا لا أفترض أبدا بإثارتي هذا السؤال أن الفلسفة الحديثة بدأت مع ديكارت، لأنه كان جزءا لا يتجزأ من التقليد الفلسفي الذي بدأه سقراط وأفلاطون وأرسطو، واستمر على رغم الانقطاعات حتى عصر النهضة. بكل بساطة، أريد تسليط الضوء على الدور المركزي لديكارت في تشكيل نوع الفلسفة الحديثة ومجراها. لقد كان فيلسوفا حديثا بامتياز، ولهذا يمكننا أن نسأل: بأي طريقة تعكس فلسفته الصفات الرئيسية للرؤية الحديثة للعالم؟ يمكن صياغة هذا السؤال بطريقة أخرى: ما الذي جعل ديكارت مفكرا حديثا؟ بصفة عامة، يكون الفلاسفة حديثين عندما تعكس أعمالهم ملامح الحداثة، فما تلك الملامح؟

أولا، وفي المقام الأول، الإقرار المميز بدور العقل في محاولتنا لمعرفة العالم بما في ذلك الكائنات الإنسانية، واكتشاف أفضل منهج لتنظيم حياة الإنسان وتحسينها. كان الفلاسفة اليونانيون والرومانيون والقروسطيون، بطريقتهم الخاصة، عقلانيين، بمعنى أنهم برروا معرفتهم بالطبيعة وحياة الإنسان بطرق عقلية، ولكن بفارق

مفصلي يميزهم عن الفلاسفة في العصر الحديث. فما من فيلسوف قروسطي، قبل ديكارت، وإلى حد ما قبل بيكون وهوبز، اعتبر العقل محكمة الاستئناف العليا في معرفة الطبيعة. وما من فيلسوف آخر أسس رؤية للعالم مبنية على أسس عقلية خالصة. لقد كان متشددا برفضه المرجعية النهائية بأي نوع من أنواعها، بغض النظر عما إذا كانت دينية وفلسفية أو اجتماعية أو سياسية، في الوصول إلى معرفة صحيحة. فالعقل، والعقل فقط، هو الوسيلة الوحيدة في السعي من أجل أي نوع من أنواع المعرفة. ومثل بيكون وهوبز، اكتشف ديكارت، منذ أن كان تلميذا في لافليش(*)، أن كثيرا من المعرفة التي تلقاها من الماضي - إن لم يكن معظمها - خاطئة وغير موثقة وذاتية ومرتكزة على ما قاله الآخرون أو على سلطة معترف بها. ولكن السؤال الملح بالنسبة إلى ديكارت هو سؤال يقينية المعرفة: كيف نستطيع نشر أو زيادة الخير الإنساني إلى أقصى حد إذا كانت المبادئ التي نرتكز عليها في تنظيم المجتمع على المستويين الفردي والاجتماعي غير مؤسسة على معرفة يقينية، معرفة لا تقوم على العنعنات؟ يستند هذا الاهتمام إلى افتراض أن المعرفة قوة، وأنها المفتاح في حل المشكلات الإنسانية. على سبيل المثال، كيف نستطيع بناء بيوت أو جسور أو نعمل على تأمين الحاجيات الإنسانية الأساسية نظريا وعمليا، إن لم نعتمد في هذا العمل على معرفة ذات صدقية؟ لا يمكن الاستغناء عن هذه المعرفة للتقدم في مختلف المجالات الإنسانية. وهكذا، فالخطوة الأولى في تطبيق هذا المبدأ تتمثل في صياغة منهج للبحث. وقد أنجز ديكارت هذه المهمة في كتابيه «القواعد» و«المحادثة»، وطبقها في تحليله للطبيعة، وفي تحليله لطبيعة الإنسان والسلوك الإنساني. وكان الناتج رؤية عقلانية للعالم. هنا لا أستعمل كلمة «عقلاني» بالمعنى الديكارتي لـ «العقلانية» (Rationalism) التي تقول إن العقل القبلي (a priori) هو القوة التي تفكر وتحدد صحة المعرفة في العلم والفلسفة، ولكن بالمعنى الأوسع الذي يقول إن قدرات العقل من دون ما تفرضه من قيود أي سلطة دوغمائية أو خرافية، أو تأثير خارج عن قدرات العقل، هي أفضل وسيلة للتقدم الإنساني في السياسة والاقتصاد والتربية والعلم والتنظيم الاجتماعي. وأرى من المفيد أن نلقي

(*) Collège Henri - IV de La Flèche، هي كلية يسوعية تأسست عام 1903. [المحرر].

نظرة نقدية على أربع قواعد لأنها تلقي ضوءا كاشفا على مزاج العقلية المعاصرة:

> «أولاها ألا أقبل أي شيء كحقيقة إن لم أدركها بوضوح، أي، أن أتجنب الاندفاع أو الانحياز في الأحكام؛ وألا أقبل منها سوى ما يدركه عقلي بكل وضوح وتمييز، بصورة لا تترك مكانا للشك بها. الثانية هي أن أفكك كلا من المشكلات التي أنظر فيها إلى أكبر قدر ممكن من الأجزاء لكي أستطيع حلها بأفضل أسلوب مناسب. الثالثة هي أن أتأملها بتروٍ ابتداء من الجزء الأبسط والمهمة الأسهل؛ وبالترتيب، وتدريجيا أنتقل إلى معرفة الأجزاء الأكثر تعقيدا، مفترضا أنه يجمع بينها نسق، حتى لو كان هذا النسق بين تلك الأجزاء التي لا تبدو منسقة بصورة طبيعية، مجرد وهم. الأخيرة هي: أن أضبط عدد كل الأجزاء وأراجعها بصورة شاملة للتأكد من أنني لم أُسقِط أي جزء منها»[11].

تأثر ديكارت في تحليله لهذا المنهج بعلوم ورياضيات زمنه، وهو بذاته كان عالما ورياضيا. رأى أن مناهج هذه الفروع العملية تؤدي إلى معرفة أدق وأصح من بقية الفروع؛ على الأقل أدق وأصح من المعرفة التي تعلمها في مدرسة لافليش. وإذا كان سعي الفيلسوف سعيا من أجل الحكمة، وإذا كان الوصول إلى الحكمة يحدث في الحياة العملية، فهل يمكن لفيلسوف أن يتجاهل أي منهج قد يؤدي إلى هذا النوع من المعرفة؟[12]. كلا! وفي الحقيقة كان الفيلسوف دائما مستجيبا لعمل أي عالِم أو باحث يساعدنا في فهمنا الحياة الإنسانية. هكذا كانت الحال في العصر اليوناني – الروماني، وبقيت هذه الحال إلى يومنا هذا. وعلى عكس بيكون، الذي تجاهل أهمية الرياضيات في تحليل هذا المنهج الجديد، دمج ديكارت كلا من الرياضيات والاستقراء في منهجه. وساعده تطبيق هذا المنهج في بناء نظام فلسفي شبيه بنظام الهندسة، من دون أن يمنع الفيلسوف من حقه في أن يتأمل العالم ككل. وعلى العكس مكنه هذا المنهج من التأمل الميتافيزيقي، ومن بناء أنظمة فلسفية على أرضية ثابتة، على معرفة أكثر دقة ووضوحا للطبيعة الإنسانية، كما أكد سقراط منذ زمن بعيد. فإذا كان الفلاسفة عاشقين للحكمة، فإنهم لا يستطيعون إهمال البحث عن الحكمة في أي نوع من أنواع المعرفة. حسنا، هل في إمكان العالِم أن يستغني عن الفيلسوف؟ وهل بإمكان الفيلسوف أن يستغني عن العالِم؟ طبعا لا، فقد كان معظم العلماء في العصر الحديث، مثلا نيوتن وداروين وشرودينغر ودوركهايم،

مهتمين بالأسئلة الرئيسية وبدورها في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية. بالإضافة إلى تأملاتهم الفلسفية، قدم الفلاسفة باستمرار نقدا مفيدا لافتراضات وتصورات ومناهج ومضامين العلوم ودورها في الحياة الإنسانية. الجدار الذي يعزل الإنسانيات بعضها عن بعض، وأيضا العلوم، بعضها عن بعض في هذه الأيام لم يوجد في أثناء المرحلة الأولى والطويلة من العصر الحديث.

البحث عن المعرفة الصحيحة كان - إلى حد كبير - مشروعا تعاونيا. وكان هدف هذا المشروع هو التقدم: تحسين التربية والمؤسسات السياسية والظروف الاقتصادية والمؤسسات القانونية والسلوك الأخلاقي. وعلى عكس ما يدعيه بعض الفلاسفة والنقاد، فالتعقلية (intellectualism) - الرأي القائل إن الشغل الشاغل للفلسفة الحديثة هو التأمل الميتافيزيقي المجرد، والبحث عن المعرفة كهدف بذاته، أو أن الفلاسفة المحدثين معنيون ببناء أنظمة فلسفية - لم تكن القوة الدافعة للفلسفة الحديثة. كانت الرغبة الأولية لدى الفلاسفة المحدثين هي اكتشاف أفضل ظروف يمكن فيها للناس أن يعيشوا ككائنات إنسانية. وقد عبر عن هذه الرغبة بوضوح فلاسفة بينهم بيكون وديكارت ولوك وهيوم وكانت وهيغل وميل. وعند هؤلاء، إذا كانت الإنسانية معطاة كإمكانية قابلة للتحقيق، فكيف يمكن تحقيقها. ولكن، أولا: كيف نستطيع الجواب عن هذا السؤال إن لم نعرف بنيتها وديناميتها والشروط اللازمة لازدهارها؟ على سبيل المثال، من يستطيع قراءة «التجديد» لبيكون، أو «فلسفة الحق» لهيغل، أو «العقد الاجتماعي» لروسو، أو «كانديد» لفوليتر، أو «رأس المال» لماركس، من دون أن يدرك الشعور العميق باهتمام هؤلاء الفلاسفة بالإنسانية بذاتها، وبالرغبة في نشر رسالة الكرامة الإنسانية وازدهارها؟ إعلان ميراندولا أن الله خلق آدم ككائن حر وقادر على أن يصمم ويحقق مصيره هو إعلان يسلط الضوء على القاعدة المنهجية الأولى لديكارت، «ألا أقبل بأي حقيقة ما إن لم أدركها بوضوح». البحث عن الحقيقة لم يعد مسؤولية نوع ما من المرجعية. ككائن إنساني عاقل، فأنا أملك القوى العقلية التي تمكنني من البحث عن الحقيقة. ما لو كرس الفيلسوف أو العالم نفسه للحقيقة، حتى يصبح خبيرا بها، فإن حقيقة ما ليست حقيقة بالنسبة إليَّ ما لم أدركها بعين عقلي، وبالتالي يمكن لي أن أتقبلها كحقيقة. هل بالمصادفة كتب ديكارت «التأملات» وأعمالا أخرى بصيغة المتحدث؟

إن ولادة الفردية، التي حدثت في عصر النهضة، نضجت في المراحل اللاحقة من العصر الحديث كأرضية لتحليل الأنواع السلوكية النموذجية المتنوعة.

ولكن تاريخ الفلسفة الحديثة لم يكتسب ملامحه المائزة بانعزال عن تاريخ العلم والمؤسسات الأخرى، خاصة الفن والسياسة والاقتصاد والدين؛ كان منخرطا في جميع مجالات هذه التجارب وهذه المعارف الحديثة. كانت الفلسفة الحديثة حية ومتجاوبة مع التغيرات التي كانت تحدث، وهي تعكس مسيرة تطوراتها. بعض أعظم التطورات في الحضارة الغربية حدثت خلال الفترة التي امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. تبنى الفيلسوف موقف الملاحظ لهذه التغيرات؛ وبقي دائم الاستعداد لأن يحللها ويتصدى للتحديات النظرية والعلمية الناجحة لها، دائم الاستعداد لأن ينزع الغموض عن التطورات التاريخية المستجدة، دائم الاستعداد لأن يعيد تقييم دور هذه التطورات في حياة الإنسان. جارت الفلسفة الحوادث الدينامية والكثيرة، والمتصاعدة دوما، التي كانت تتكشف حولها. فتح تحررها من قبضة المرجعية الدوغمائية، التي قيدت العقل التأملي للباحث القروسطي، مجالات جديدة ومتنوعة ومثيرة للاهتمام، ولا متناهية، في التفكير الفلسفي. دعوني أشرح هذه النقطة بالتركيز. فعبر تطورين أولهما داخلي والثاني خارجي، كما شرحت في الفصل السابق، شهدت الثقافة الأوروبية نموا غير اعتيادي في الفن، في العمارة والرسم والنحت والموسيقى والأدب والمسرح. النور الروحي الذي انبثق عن هذا الإبداع الرائع، والذي يمتعنا حتى اليوم، لم يغفل عنه الفلاسفة. والعكس صحيح، فقد تجاوبوا معه بصورة بناءة ومثمرة. وكانت نتيجة هذا التجاوب انبثاق فرع فلسفي جديد هو فلسفة الجمال (aesthetics). ترك لنا فلاسفة اليونان والرومان عددا رائعا من الأعمال حول طبيعة الفن. هناك، مثلا «فن الشعر» لأرسطو، و«الجمهورية» لأفلاطون، و«الجميل والجليل» للونجينس(*)، بالإضافة إلى مناقشات الأكويني في طبيعة الجمال. ولكن ما من فيلسوف قبل النهضة الأوروبية قدم دراسة منظمة لطبيعة الفن، والتجربة الجمالية، والتقييم الجمالى، ودور الفن في حياة الإنسان، وعلاقته بالعلوم الأخرى. وأيضا ما من فيلسوف قبل هيغل قدم

(*) Longinus، هو الاسم المعروف للمؤلف المجهول لهذا الكتاب، ولونجينوس هو اسم الرمح الذي انغرس في جسد المسيح فوق صليبه. [المحرر].

تحليلا منظما للتجربة الجمالية كواحدة من الميادين الجوهرية للتجربة الإنسانية، تتماثل بقيمتها مع التجارب الدينية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والعقلية والاجتماعية. انشغل الفيلسوف في القرون الوسطى بالعالم الآخر، ولكنه توجه إلى الإطار الإنساني في العصر الحديث. وكلما ازداد هذا الإطار تنظيما وتأسيسا أسهم الفيلسوف بقدراته المنهجية في تحليله بصورة منظمة ونقدية وعقلية. ومن ناحية أخرى، فالفلسفة ذاتها أصبحت أكثر واقعية وأكثر إنسانية.

ثانيا، في المرحلة الأولى من النهضة الأوروبية، عندما تبين أن المنهج العلمي أكثر فعالية في معرفة العالم، استقبل فلاسفة، بينهم بيكون وديكارت وهوبز، هذا التطور بحماس. جدد كل من العقليين والتجريبيين بناء فهمهم وفقا للمنهج المستعمل في الفيزياء والفلك. مثلا في مقدمة «المحادثة» (Treatise) كتب هيوم «وبما أن علوم الإنسان هي الأساس الوحيد للعلوم الأخرى، لهذا فالأساس الوحيد الذي يمكن أن نتبناه في هذا العلم يجب أن ينبني على التجربة والملاحظة»[13]. ولكن قبول واستعمال هذا المنهج في تحليل الطبيعة الإنسانية أدى إلى انبثاق العلوم الأخرى. لم يكن هذا التطور سهلا في بداية الأمر. وفي الواقع احتاجت هذه العلوم نحو قرنين لكي تنفصل عن جسد الفلسفة. والحقيقة أن مفهوم الكائنات الإنسانية بوصفها كائنات طبيعية، من حيث الجوهر، لم يقبل بصورة كاملة حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما بدأت سيادة الفلسفة الهيغلية في التراجع، وعندما وصل المنهج العلمي بذاته إلى درجة معقولة من الوضوح. وقد أدى مفكرون مثل فيورباخ[*] وماركس وكومت[**] ودوركهايم وداروين دورا مفصليا في انفصال العلوم عن الفلسفة. ولكن على الرغم من أن هذه العلوم انشقت عن الفلسفة وأصبحت فروعا أكاديمية مستقلة، فإن الفلسفة لم تتخلص منها لأنها استمرت في المساهمة في الأنماط السلوكية المختلفة. وكيف لها أن تتجنب هذه المساهمة إذا كانت رسالتها دائما هي توسيع إطار فهمنا للعالم؟ هل مصادفة أن فلسفة كل علم من هذه العلوم ازدهرت في الفلسفة الحديثة؟ على أي حال، أظهرت فلسفة الحداثة - ليس فقط في هذا المجال من البحث، ولكن أيضا في جميع مجالات البحث ـ تجاوبا

(*) Ludwig Feuerbac، فيلسوف ألماني من القرن التاسع عشر. [المحرر].

(**) Auguste Comte، فيلسوف فرنسي ولد نهاية القرن الثامن عشر وعاش وأبدع في القرن التالي. [المحرر].

مبدعا مع التحديات والتطوات الثقافية والمشكلات التي واجهت المجتمع في الأزمنة الحديثة، وهي بهذه الطريقة تعكس روح الثقافة التي هي مؤسستها الوحيدة.

4 - النموذج الأخلاقي الحديث

آمل أن تكون المناقشة السابقة برمتها قد مهدت الطريق لتحليل سؤال مركزي: ما نوع الرؤية الأخلاقية الكامنة في النموذج الثقافي الحديث؟ ارتكزت مناقشتي على فرضيتين. أولا: تكشف نظرية العالم الحديثة الستار عن سمات أساسية عامة هي الإنسانوية والعقلانية والحيوية. ثانيا: تنعكس هذه السمات في النموذج الثقافي الأوروبي الحديث، أي في المؤسسات التي تشكل نسيج الثقافة الأوروبية الحديثة. القيم والمعتقدات التي تؤسس هذه المؤسسات وتحدد هويتها هي الأطروحة التي كنت ومازلت مشغولا بتفسيرها، ومؤداها أن النماذج السلوكية المختلفة تكتسب بنيتها من نوعية فهمها لهذه المؤسسات، وتستمد كيانها من رؤية المجتمع للعالم، من نوع نظرتها إلى الطبيعة وإلى طبيعة الإنسان. يحل هذا الفهم في نسيج النموذج الثقافي، فهو بمنزلة الضوء الذي ينير مسيرتها التاريخية. وفي نهاية المطاف، تنبثق الثقافة، كما جادلت سابقا، عن رؤية للخير الأسمى، أي للسعادة الإنسانية. القيم الأخلاقية التي هي أساس القرارات والأفعال الأخلاقية تنبثق عن هذه الرؤية. ويتضمن المنطق الذي يشكل بنية هذا الانبثاق مبدأ تبرير القيم الضرورية لتحقيق السعادة. دعني أُشر في هذا المفترق من مناقشتي إلى أن القضية التي أؤكدها هنا تأخذ بعين الاعتبار ليس فقط القيم المتداولة، ولكن أيضا القيم الكامنة في الثقافة، وإلا فكيف تفسر إمكانية التقدم الأخلاقي أو لجوء شخص - مثل سقراط، في صنع بعض قراراته الأخلاقية - إلى صوت أعلى من الصوت المتعارف عليه اجتماعيا؟ علاوة على ذلك، كيف تستطيع تفسير تغير وتطور وتنوع القيم الأخلاقية التي ترصع نسيج الثقافات المختلفة في العالم؟ لهذا السبب علينا دائما اللجوء إلى رؤية الثقافة الأخلاقية كمصدر كامن للقيم الأخلاقية. وإذا استبعدنا ذلك، فإنه من الصعب اعتبارها رؤية. مهمة الفيلسوف هي اكتشاف المنطق الكامن في هذه الرؤية والشروط اللازمة لانبثاق القيم منها.

والآن، فلو ألقينا نظرة مقارنة على العصرين القروسطي والحديث، لوجدنا تحولا راديكاليا في النموذج. الحقيقة الإلهية الكامنة في الوحي، والتي كانت أساس

النموذج الأخلاقي للعصور الوسطى، حل محلها أساس آخر. في العصور الوسطى تحدد معنى الخير الأسمى بناء على الاعتقاد بوجود كائن أخروي متعال، ولكن في العصر الحديث تحدد معنى الخير الأسمى بناء على مفهوم معين للطبيعة الإنسانية. وبغض النظر عن نمط تفكيرهم، بحث فلاسفة العصر الحديث عن رؤيتهم للخير الأسمى في الطبيعة الإنسانية. طبعا، كان تصور الخير الأسمى في القرون الوسطى أيضا مبنيا على معرفة معينة بالطبيعة الإنسانية، ولكن لم يكن هذا التصور مبنيا على معرفة علمية وفلسفية، بل نبع من مرجعية دينية. أما المنهج الذي اعتمد عليه فلاسفة العصر الحديث في تصورهم للطبيعة الإنسانية، فارتكز على معرفة عقلية، ذلك النوع من المعرفة الذي يعتمد على الملاحظة، وعلى نمط تمظهر الطبيعة الإنسانية في الإنجازات الحضارية الإنسانية الماضية والحاضرة. اعتمد فلاسفة العصر الحديث على هذا النوع من المعرفة في صياغة تصورهم للخير الأسمى، وفي بناء نظرياتهم الأخلاقية. علاوة على ذلك، وبصورة مختلفة عن الفلاسفة القروسطيين الذين كانت تحليلاتهم للطبيعة الإنسانية وللخير الأسمى متشابهة مع بعضها إلى حد كبير، كانت تحليلات الفلاسفة الحديثين مختلفة بعضها عن بعض. في الحقيقة، إحدى الصفات البارزة للفلسفة الحديثة هي التعددية. ولكن على رغم هذه التعددية، اشتركت رؤيتهم بصفتين شكليتين ولكن أساسيتان: أولا، أُسست رؤية الفيلسوف الأخلاقية على تصوره للطبيعة الإنسانية. وثانيا، كان هدف القيم الأخلاقية المستمدة من الخير الأسمى هو تحقيق السعادة على هذه الأرض (في هذه الحياة). تذكرنا هذه الفكرة بالمقولة اليونانية أن فعل الفضيلة هو مكافأتها، أي السعادة؛ أو القول بأن عظمة الفضيلة تكمن فى مقدرتها على تحقيق السعادة، وهذا لا يعني، بحكم الضرورة، أن الفضيلة مجرد وسيلة إلى هدف، أي أنها ذات قيمة بقدر ما هي نافعة. فما يعنيه هذا القول هو العيش وفقا لمتطلبات الطبيعة الإنسانية، إذ كيف يمكن للفرد أن يكون سعيدا إذا كبت هذه المتطلبات؟ واقعيا، كبت هذه المتطلبات يعني نكران السعادة. وما الفضائل سوى دروب تؤدي إلى السعادة؟ ثانيا، لماذا يكون من واجبي أن أكون أخلاقيا إذا كانت الأخلاق تؤدي إلى التعاسة؟ قد أتقبل حياة مملوءة بالتعاسة فقط إذا حصلت على ضمان، من دون أي شك، أن نفسي،

أي ذاتي الحقيقية، ليست جسدي، وأنني سأحصل على السعادة الحقيقية في العالم الآخر. هل كان في إمكان أيوب أن يتحمل التعاسة لو لم يكن على يقين بأن الله سوف ينقذه بطريقة ما؟ ولكن لم يكن تحليل فلاسفة الحداثة للخير الأسمى أُخْرويا بل «دنيوي». كانت السعادة على هذه الأرض هي اهتمامهم الأوليّ. في هذا السياق الثقافي أو ذاك كان من الصعب جدا بالنسبة إليهم تقديم تبرير عقلي لوجود الروح أو لاعتبارها موئل العقل، وكان أيضا من الصعب بالنسبة إليهم إيجاد تبرير عقلي لوجود عالم آخر تسكنه الروح فيما بعد.

الآن، وبناء على النموذج الثقافي الحديث، ما نوع الرؤية الأخلاقية الكامنة فيه؟ كيف يمكن ترجمة هذه الرؤية إلى تصور للخير الأسمى؟ هدفنا من الإجابة عن هذا السؤال مزدوج: (أ) معرفة ما إذا كان النموذج الأخلاقي للعصر الحديث حقيقة مغروسة في النموذج الثقافي، وهدفنا هنا هو المنطق الذي يظهر العلاقة بين تصور الفيلسوف للخير الأسمى، من جهة، وعلاقة الخير الأسمى بالفضائل المقترحة كوسيلة لتحقيقه، من جهة أخرى. لا يجوز لنا أن نرفض أو نقبل قيمة أخلاقية، مثل الصداقة، كقيمة أدت دورا حيويا في تحقيق السعادة، ومن ثم خدمت النظرية الأخلاقية لمدة ألف سنة، من دون إظهار الدور الذي لعبته فضيلة كهذه في تحقيق السعادة.

إحدى الصعوبات البارزة التي تواجه الباحث عند تصور الخير الأسمى في العصر الحديث هي كثرة النظريات الأخلاقية في ذلك العصر. بالإضافة إلى اختلاف توجهاتهم الميتافيزيقية والمنهجية - تجريبية، مادية، مثالية، رومانسية، حيوية، لاهوتية - قدم هؤلاء الفلاسفة تصوراتهم الفردية للخير الأسمى. لقد كانوا فردانيين. عكست رؤيتهم الأخلاقية فهمهم الفردي للطبيعة والعالم. ولكن على الرغم من فردانيتهم، كان جميع فلاسفة الحداثة أبناء ثقافتهم. أدركوا العالم من وجهة نظرها. جميعهم انطلقوا في ترجمتهم للرؤية الأخلاقية من تصور للخير الأسمى يقوم على فهمهم الطبيعة الإنسانية، ويتصل بإدراكهم حقيقة أن الخير الإنساني يكمن في كمال الطبيعة الإنسانية، وفي الرغبة الجوهرية في تحقيق القدرات التي تُعرّف الطبيعة الإنسانية. هل تكون الدعوة إلى تحقيق السعادة سوى دعوة إلى تحقيق ذواتنا ككائنات إنسانية؟ حسنا إذا كان البشر جزءا من الطبيعة، وإذا كان الجوهر الإنساني معطى كقدرة مكافئة، وإذا كانت العناصر التي تشكل جوهر هذه القدرة هي

العقل والشعور والإرادة، وبالتالي، فإذا كان لب هذه الإنسانية وشرارتها الباطنية هما الرغبة في الحياة - الرغبة، الإرادة، الدافع، العاطفة، الحب - فما الذي يمكن أن يتركب منه تصور الفيلسوف للخير الأسمى؟ من منظور منطقي، وأيضا وجودي وتاريخي، فالجواب الوحيد الذي يمكن إعطاؤه لهذا السؤال هو تنمية الإنسانية - كمالها، أو نموها وتطورها كذات إنسانية. علينا هنا أن نتذكر أن الجوهر الإنساني على مستوى الواقع عملية (process)، مسيرة. نعيش في الزمن؛ ونحن كائنات زمنية. هذا تحديدا يعني هو أننا جزء من الطبيعة. وجود الحجر أو الشجر - إلى حد كبير - معطى (جاهز)، ولكن الوجود الإنساني غير معطى، إنه في عملية تكون مستمر، في عملية تكوين ذاتي. كانت هذه البصيرة هي الركيزة الأساسية للرؤية الأخلاقية التي تؤسس النموذج الأخلاقي. نعم، صاغ فلاسفة العصر الحديث هذه الرؤية بتصورات مختلفة، بلغة اللذة أو المحبة أو المنفعة أو الواجب أو التحقيق الذاتي أو الكمال. وفسروا هذا التصور بطرق مختلفة. ولكن معظمهم تبنى هذه البصيرة في تحليلهم السعادة. دعوني أشرح هذه النقطة بمثال: اللذة.

أول من اقترح فكرة أن السعادة هي الخير الأَسمى وأن اللذة تُعرّف السعادة كان الفيلسوف اليوناني القديم أرستبوس(*)، أحد تلاميذ سقراط ومؤسس المدرسة القورينية. أبيقور طوّر هذه الفكرة بصورة منظمة ومن وجهة نظر مادية. وقد حازت قبول عدد من أهم الفلاسفة في القرن الثاني بعد الميلاد، خصوصا الفيلسوف الروماني لوكرييتيوس (Lucretius)، ولكنها تراجعت في القرون الوسطى بسبب سيادة الفكر المسيحي، بيد أن المفكرين الإنسانويين في عصر النهضة أحيوها، وكان هوبز أول من اعتنقها، مدشنا بأعماله التي أُسست عليها واحدا من أهم التوجهات الأخلاقية وأكثرها تأثيرا في تاريخ الفلسفة، وهو النفعية. وفق هذا التوجه فاللذة هي مبدأ التمييز الأخلاقي ومن ثم أساس السعادة. طرأ على هذا المبدأ تحليل فكري عميق ودقيق على أيدي فلاسفة مثل لوك وهيوم وبنتام وشوبنهاور، وبلغ التوجه ذروته على أيدي فلاسفة مثل ميل. ففي كتابه «المنفعة» جادل ميل بقوة، والبعض يقول بصورة مقنعة، بأنه لا يمكن رد اللذة إلى الإحساس أو الشعور أو

(*) Aristippus، هو أرستبوس القوريني من القرن الخامس قبل الميلاد، ومؤسس المدرسة الفلسفية في قورينا الليبية.

إلى أي نوع من الحوادث النفسية. وهكذا، كما قال، فلا يمكن لها أن تكون لذة الخنازير ولكن لذة الإنسان الذي يستمد سعادة من إشباع ما تحتاجه الملكات الإنسانية العليا. في نهاية الأمر، فهدف العمل الإنساني هو الخير الإنساني. وهذا يشمل الخير الاجتماعي والعقلي والجماعي والسياسي والاقتصادي والنفسي. بيد أن هذه المهمة ليست سهلة. فكيف يمكن لي أن أنشر الخير في حياة الآخرين أو في حياتي إن لم ينبثق حكمي الأخلاقي من حس أخلاقي؟ إن لم يحدث ذلك فسوف يبقى حكمي مجردا عشوائيا، وسوف يفتقد الحكمة. لهذا السبب شدد ميل على أن تثقيف أو تربية الشخصية أو الفردية هي الغاية العليا للتربية، وإلا فإنه من الصعب على الفرد أن يميز بين الإشباع الخنزيري وإشباع احتياجات الكائن الإنساني. وهو يعبر عن هذه الفكرة بقولته المشهورة، «من الأفضل أن يكون الفرد كائنا إنسانيا غير راضٍ عن أن يكون خنزيرا راضيا»، أو من الأفضل أن يكون الفرد سقراط وهو غير راضٍ عن أن يكون أحمق راضيا. وإذا كان لدى الأحمق أو الخنزير رأي مختلف فهذا لأنه لا يعرف سوى ما يخصه من المسألة، أما الطرف الآخر فيعرف الأمور بوجهيها»[14] ما يخصه وما لا يخصه. ولا يعني ميل بكلمة تربية تربية الفيلسوف، ولكن عملية إنماء وتطوير أي كائن إنساني. يكتب ميل: «لا أعني بالعقل المثقف عقل الفيلسوف، ولكن أي عقل انفتحت فيه ينابيع المعرفة وتعلم إلى درجة معقولة أن يمارس ملكاته، أي أن يكتشف اهتمامات لا حدود لها في البيئة الطبيعية والإنسانية حوله وفي الفن وخيال الشعر وحوادث التاريخ وأطوار تاريخ الإنسانية في الماضي والحاضر وتوقعاتها في المستقبل»[15]. يرتكز هذا القول على المبدأ الأساس الذي شاركه فيه فيلهيلم فون هامبولت[*]، الذي يقول إن «هدف الإنسان، الذي تحدده مقولات العقل الأبدية والخالدة وغير المستمدة من الرغبات الغامضة والوقتية هو أعلى درجة في تطور القوى الإنسانية لكي تصبح كلا متكاملا، وأن يكون هذا الهدف محور جميع النشاطات والمساعي الإنسانية، وأن يكون تطوير هذه القوى أساس الجهد الذي يبذل في مساعدة الآخرين»[16]. يتضمن هذا المبدأ الفكرة التي شددت عليها مرارا، وهي أن الطبيعة الإنسانية لم تعط لنا كواقعة

(*) Vilhelm von Humboldt ، فيلسوف بروسي من القرن التاسع عشر. [المحرر].

جاهزة، بل كقدرة تنتظر التحقيق. وبكلمات ميل: «الطبيعة الإنسانية ليست آلة تُصنَع وفقا لنموذج معين ولا لتحقيق هدف معين، لكنها شجرة بحاجة إلى أن تُنمّى وتُطوّر نفسها في جميع إمكاناتها وفقا للقوى التي تجعلنا كائنات حية»[17]. ولكن هذه الفكرة التي انتشرت في بداية عصر النهضة أصبحت أحد الافتراضات الأساسية في الفلسفة الحديثة، وأصبحت طريقة التفكير المعتمدة لتحليل وفهم الطبيعة الإنسانية ومكانتها في نظام الطبيعة. وقد يتساءل أحد ما: لماذا يتعين على الفرد أو المجتمع أن يركز انتباهه على النمو والتطور الإنساني؟ لقد كان جواب ميل عن هذا السؤال واضحا. فمن بين الأعمال التي تستخدم الطبيعة لتحقيق كمالها وجمالها، فأهمها هو الإنسان ذاته يحتل موقع الصدارة[18]. وبما أن الإنسانية هدف وليست حقيقة واقعة، فهل يكون المصير الذي يمضي باتجاهه الإنسان هو الكمال الإنساني (human perfection) ولكن هل يوجد مصير أفضل من هذا المصير؟ استعمل ميل كلمة منفعة كتوضيح فقط، ولكن هذه الرؤية الأخلاقية بقيت عند هيغل المثالي، ونيتشه الحيوي، وماركس المادي، وجيمس البراغماتي، وعند من ساروا في دربهم الفلسفي[19].

ولكن الفيلسوف الحديث سعى إلى توفير مبدأ أخلاقي يقوم بوظيفة أساس للفعل الأخلاقي على المستويين الفردي والاجتماعي. ولا يمكن فصل أحد هذين المستويين عن الآخر، فكما شدد أفلاطون: «خير» الفرد و«خير» المجتمع واحد، لأن المجتمع ليس سوى تنظيم غائي للأفراد. كيف يمكن البحث عن الحياة الصالحة في المجتمع إن لم يكن المجتمع بيئة مناسبة لازدهار حياة الفرد الصالحة؟ مرة أخرى، سبب وجود المجتمع هو المقدرة على تمكين الأفراد من تحقيق رغباتهم وحاجياتهم وأمنياتهم. في تبريرهم لعملية الانتقال من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع، اعتمد الفلاسفة من هوبز إلى كانت على هذا المبدأ. علينا دائما أن نتذكر أنه وفق أفلاطون، فالحاجة هي مصدر (أصل) الدولة. ولكن السؤال الذي يجب أن نتذكره دائما هو ما هي الحاجيات الإنسانية؟ كيف تساعد على تعزيز الازدهار الإنساني؟ وتحت أي شروط يمكن تأمين هذه الحاجيات؟ هذا التأمين هو أساس شرعية الدولة، وأيضا أساس الإصلاح الاجتماعي. دعوني أشرح هذه النقطة بثلاثة أمثلة تتباين ترجماتها للخير الأسمى: إسبينوزا، وبنتام، وكانت. أختار هذه الأمثلة لأشدد على نقطتين

مهمتين، على تنوعهم وعقليتهم الإصلاحية. أولا: لم تكن النظريات الأخلاقية التي رصعت مشهد الفلسفة الحديثة متماثلة، كما كانت الحال في العصور الوسطى، في تصوراتها للخير الأسمى، بل كانت تعبر عن ترجمة الفيلسوف للرؤية الأخلاقية الكامنة في النموذج الثقافي الذي عاشه. ثانيا: كان هدف المبادئ الأخلاقية لهذه النظريات توفير أساس للفعل الأخلاقي على المستويين الفردي والاجتماعي وتقديم اقتراحات تساعد على بناء أو إعادة بناء المؤسسات الاجتماعية. باختصار، قُدّمت المبادئ الأخلاقية لهذه النظريات كمبادئ لتنظيم السلوك الإنساني على مستويي الفرد والمجتمع، فكل واحد من هذين المستويين يفترض الآخر.

أولا: بعد أن تأمل إسبينوزا طويلا نظام الطبيعة ومجريات الحياة الإنسانية، توصل إلى اقتناع بأن الخير الأسمى في نهاية المطاف هو معرفة الله والاتحاد معه. وبما أن الله هو الطبيعة برمتها، إذن فالخير الأسمى هو اتحاد العقل مع نظام الطبيعة بأسره، «إنه معرفة الاتحاد بين العقل والطبيعة برمتها»[20]. في الحقيقة، يشكل هذا الاتحاد الكمال الإنساني. ويترجم إسبينوزا هذا الكلام بلغة اللذة، لا لذة الجسد بل اللذة الناجمة عن محبة الله، فكل شيء نسعى من أجله بوصفنا كائنات إنسانية يجب أن ينبثق من هذا الخير. يشرح إسبينوزا معنى وطريقة تحقيق هذا الهدف بكتابه «الأخلاق». فعلى هذا النوع من المعرفة أن يكون أساس حياة الفرد والمجتمع. مثلا، لا أستطيع الحصول على السعادة من دون مساعدة وتعاون الآخرين. سعادة الآخرين جزء لا يتجزأ من سعادتي. «جزء من سعادتي هو مساعدة الآخرين على أن يفهموا ما أفهمه لكي ينسجم فهمهم ورغبتهم مع فهمي ورغبتي»[21]. وثلاثة شروط يجب أن تتوافر للحصول بقدر الإمكان على هذا النوع من المعرفة: (أ) علينا أن نفهم الطبيعة على أفضل وجه، إذن لا يمكن إجمال مختلف حقول المعرفة كالطب والميتافيزيقا والفلسفة الأخلاقية والتربية والعلوم المختلفة في السعي من أجل الخير الأسمى. (ب) بناء نظام اجتماعي يؤدي إلى تحقيق هذا الهدف. (ج) بناء نظام تربوي يمكّن العقل من تنمية قدرته على الفهم وعلى التمييز بين الصواب والخطأ وفهم مكانته في نظام الكون. طوّر إسبينوزا هذه الفكرة في كتابه «محادثة سياسية - لاهوتية». هنا يجادل بوضوح بأنه علينا ألا نبحث عن المعرفة من أجل المعرفة، ولكن من أجل تحقيق الخير الأسمى، لأنه من

البديهي أنه لا يوجد أي خير أكثر سموا منه. وهو يقول «من الواضح أني أرغب في أن أوجّه جميع العلوم نحو هدف واحد، وذلك لكي نحصل على الكمال الأسمى الذي ناقشناه. إذن، أي جزء من العلوم لا يخدم هذا الهدف لا قيمة له. وإذا أردنا اختصار هذه النقطة يمكن القول إنه يجب على جميع أفكارنا وأفعالنا أن تتوجه نحو هذا الهدف (الاتحاد مع الله)»[22]. وهكذا، فالسعي من أجل معرفة الله ليس بحثا عن معرفة مجردة، لأنها مباشرة وكلية وأيضا لأنها نهائية، كلية. ولأنها نهائية وكلية فهي أفضل مصدر للمبدأ الفردي لتنظيم المؤسسات الاجتماعية والحياة الشخصية. وأيضا يمكن القول إنها السعي من أجل السعادة الحقيقية والدائمة لأن موضوعها هو الله، الأساس المطلق والدائم للوجود بأكمله. فقط عندما نتأمل مشهد الحياة الإنسانية من وجهة نظر هذه المعرفة يتسنى لنا التقدم في تحقيق الخير الأسمى. وقد يتساءل الفرد عما إذا كان من الضروري أن يكون هذا الخير أيضا خير الآخرين، وربما خير جميع الإنسانية. ولنفرض أن مجموعة من الناس اختارت مبدأ الفضيلة أو العقل، فهل ستحقق بالضرورة الهدف ذاته؟ «أجيب عن هذا النوع من التساؤل»، يقول إسبينوزا، «بالقول إنه يترتب على ذلك، ليس بحكم المصادفة ولكن وفقا لطبيعة العقل بذاته، أن خير الإنسان الأسمى هو خير الجميع بقدر ما هو مستمد من جوهر الإنسان وبقدر ما يعرفه العقل»[23]. منطق إسبينوزا واضح، فإذا كانت الكائنات الإنسانية جوهريا عقلية، وإذا كان العقل مشتركا بينها، وإذا كانوا يعيشون بالظروف الطبيعية ذاتها، فسوف يصلح بالضرورة أنه في السعي من أجل الخير الأسمى سوف يصلون إلى النتيجة ذاتها، وقد يعبرون عن اكتشافهم لمعنى هذا الخير بلغتهم الفلسفية والثقافية، ولكن مضمون هذا الاكتشاف سوف يكون مشتركا بينهم.

ثانيا، بعد أن شهد، وبشعور بالإحباط، مساوئ الملكية الإنجليزية في الولايات المتحدة التي أدت إلى الثورة الأمريكية، وأنانية ولامبالاة الأرستقراطيين في أوروبا، والتي أفضت إلى الثورة الفرنسية، والبطء المؤلم للتقدم الاجتماعي في جميع أنحاء أوروبا الذي أدى إلى استياء عام، خلُص بنتام إلى أن أفضل طريقة للتغلب على هذه المساوئ ومساوئ مثلها هي خلق الشروط الضرورية للإصلاح الاجتماعي؛ وأن الخطوة الأولى لتحقق هذه الشروط هي خلق نظام سياسي ينشر أكبر قدر

من السعادة في حياة أكبر عدد من الناس. باستطاعة الجماهير أن تتحمل مساوئ متزايدة وغير مبررة بعض الوقت، ولكن لا تستطيع الصمت إلى الأبد. ولهذا فالطريقة الوحيدة لتأمين استقرار سياسي واجتماعي وتعزيز إمكانية التقدم هي حماية وتعزيز سعادة الناس، والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف هي تأسيس نظام سياسي عادل. فماذا يمكن أن يكون أساس هذا النظام؟ المنفعة! يكون القانون عادلا بقدر ما يعزز مصالح الناس - بقدر ما يعزز منفعتهم أو سعادتهم. المعيار المحدِّد للمنفعة هو اللذة. وفي تطوير هذا الخط المنطقي حذا بنتام حذو لوك ومونتسكيو وهلفيتيوس وهيوم، واقتدى على نحو خاص بالفيلسوف بيكاريا[*]. ولكن السؤال الذي واجهه كان فلسفيا: كيف يمكن تبرير هذا الخط من التفكير؟ يجب على أي خط من التفكير أن يرتكز إلى مبدأ صحيح. اكتشف كما اكتشف جميع المنفعيين من قبل أن أقوى دافع في الطبيعة البشرية هو دافع اللذة وتجنب الألم، وفي الحقيقة، اللذة والألم هما السيدان اللذان يحكمان الطبيعة الإنسانية: «هما يحددان ماذا يجب أن نفعل، وماذا سنفعل. إن معايير الخطأ والصواب من ناحية، وسلسلة الأسباب والنتائج من ناحية أخرى معلقة بتاج اللذة والألم. هما يتحكمان في كل ما نفعله، وفي كل شيء نقوله، وفي كل شيء نفكر فيه. وكل محاولة نقوم بها للتحرر من سلطتهما تبرهن على قوتهما[24]».

والآن، فإذا كانت اللذة هي الدافع الأقوى في الطبيعة البشرية فيصلح بالضرورة أن الخير الأسمى ومن ثم السعادة تتكون من نشر أكبر قدر من المتعة في حياة الفرد والجماعة، ويصلح أيضا القول إن اللذة هي جوهر المبدأ الأعلى للتمييز الأخلاقي. إذن، أساس النظام القانوني، وفقا لبنتام، هو هذا المبدأ: مبدأ المنفعة الذي يحدد «ما إذا كان الفعل، بغض النظر عما إذا كان فعل الفرد أو الحكومة، يتسم بالصفة الأخلاقية، بقدر ما يعمل على زيادة أو نقصان سعادة الشخص الذي يقوم به. وبكلمات أخرى فهو يعمل على تعزيز أو نقصان سعادة الطرف المعني»[25]. أولا: يمكن وصف الفعل بالخير أو الحق إذا كان يعمل على نشر أكبر قدر من السعادة. إن ما يجعل الفعل فعلا أخلاقيا هو مقدرته على تعزيز السعادة. عندما يتخذ الأفراد

(*) Cesare Beccaria، فيلسوف وفقيه قانوني إيطالي من القرن الثامن عشر. [المحرر].

قراراتهم، فإن عليهم تقييم الأفعال المختلفة المتاحة لهم واختيار المسار الذي يعظم سعادتهم. ولكن قد يكونون في بعض الحالات ملزمين لأن يسلكوا بطريقة معينة. وحتى في حالات كهذه فإن المنفعة هي أساس الفعل، حسنا، ما هو مصدر الإلزام؟ هذا المصدر ليس طبيعيا، بمعنى أن الكائنات الإنسانية لا تملكه كملكة كامنة في الطبيعة الإنسانية، وليس مقدسا، بمعنى أن أساس الفعل هو صوت أو أمر إلهي. إنه حس مركب من مصدر خارجي - الدين، الدولة، الأعراف الاجتماعية، قوانين الطبيعة - هذه القوى تُشكّل الشعور بالالتزام الأخلاقي وفقا لمبدأ المنفعة.

ثانيا، أي فعل تقوم به الحكومة، مشروعا كان أو قانونا أو فعلا، فهو يتسم بالصفة الأخلاقية بقدر ما يعمل على نشر أكبر قدر من السعادة بين الجماعة. ولكن بنتام كان يطمح إلى «تأسيس» قانون المنفعة؛ كما فعل إسبينوزا من قبله، فقد أراده، أن يكون أساس المؤسسات الاجتماعية، إذ لا يمكن لنظام القانون أن يقوم بوظيفته على خير ما يرام إلا إذا تحقق هذا الطموح، ولا يمكن للفرد أن يعيش في ظل السلام والازدهار والعدالة إلا إذا قام هذا النظام بوظيفته على خير ما يرام.

ثالثا، عندما نأتي إلى كانت نصل إلى منعطف تحول حاسم في تطوير النظرية الأخلاقية الحديثة. فقد وسّع تحليله للخير الأسمى - الفضيلة والسعادة - إطار التنظير الأخلاقي، ومارس دورا محوريا في تطور النظرية الأخلاقية في القرنين التاسع عشر والعشرين. معظم الفلاسفة قبل كانت عالجوا العلاقة بين الفضيلة والسعادة على نحو غامض، وفي كثير من الأحيان عرفوا الواحدة بالأخرى. مثلا، وفق الأبيقوريين، فالسعادة هي «الخير الأسمى برمته، والفضيلة ليست سوى صورة القاعدة (maxim) التي تتحدد باستعمال المنهج العقلي»[26]. وهكذا فإن «الفضيلة هي استيعاب القاعدة التي تؤدي إلى السعادة»[27]. ووفق الرواقيين، من ناحية أخرى، فإن «الفضيلة هي الخير الأسمى برمته، والسعادة ليست سوى الوعي بحيازته من حيث علاقته بالذات»[28]، وهكذا «فوعي (إدراك) المرء بفضيلته هو السعادة»[29]. ولكن، يجادل كانت، بأن تصور الفضيلة (الأخلاق) وتصور السعادة مختلفان أحدهما عن الآخر، ولا يمكن دمجهما أو رد أحدهما إلى الآخر. الأول عقلي، والثاني تجريبي بطبيعته. الأول مستمد من العقل الخالص، والثاني من التجربة[30]. ولكن وفق كانت فالمصدر الأعلى (supremum) «هو الشرط غير الشرطي، أي

الشرط غير الخاضع لسواه (originarium)؛ والأخير هو الكلي الذي ليس جزءا ثانويا من كل أكبر من النوع نفسه (perfectis)»[31]. الفضيلة هي الخير الأسمى، ولكن الخير هو مركب (وحدة) من الفضيلة والسعادة، هذان المفهومان يتضمن كل منهما الآخر، بمعنى أنه لا يمكن للفرد أن يكون فاضلا، من دون أن يكون سعيدا، ولا يكون سعيدا من دون أن يكون فاضلا، الرغبة في السعادة هي الدافع لفعل الفضيلة، وفعل الفضيلة هو السبب الفاعل للسعادة. على رغم أن أساس الفضيلة هو العقل، وأساس السعادة هو الرؤية أو التجربة، فلا يمكن اعتبارهما عدائيين أو متعارضين أحدهما مع الآخر، أي لا يمكن اعتبار اهتمام العقل (أساس الحكم) واهتمام الرغبة (أساس اللذة) أعداء. علينا أن نتوقع من الإنسان الفاضل أن يسعى من أجل السعادة، ومن الإنسان السعيد أن يسعى من أجل الفضيلة. قد يتساءل الفرد عما إذا كان هذا الانسجام ممكنا، خصوصا أن العقل ملكة كلية ومتعالية، بينما الرغبة ملكة شخصية وتجريبية: ما هو أساس هذا الانسجام الممكن؟ أولا يجادل كانت، أن من الجائز افتراض أن «خالق الكون» صممهما لأن يتفاعلا بانسجام. ولكن لماذا اضطر هذا الخالق لجعلهما متضاربتين إحداهما مع الأخرى؟[32]. ثانيا، وبصورة أكثر مباشرة، فإمكانية تحقق الوسيط بين هاتين الملكتين ومن ثم تحقيق الخير الأسمى تكمن في حرية الإرادة، في مقدرة الكائن الإنساني على أن يتخذ قرارات عقلية. من الخطأ، يجادل كانت، اعتقاد أن إرضاء الرغبة هو توقع اللذة، بالتالي اعتبار اللذة أساس الفعل؛ على العكس «سلوك الإرادة وفقا للعقل هو وحده أساس الشعور باللذة، وهذا النشاط يبقى مجرد تصميم عملي ناتج عن وظائف الرغبة، وليس نشاطا حسيا»[33]. علينا ألا نخلط بين الشعور الناجم عن تلبية الرغبة ودافعه الحقيقي، أي السلوك عقليا أو السلوك وفقا للقانون الأخلاقي. كما شرح كانت بالتفصيل في كتاباته القانونية العديدة، فاحترام القانون الأخلاقي هو أساس الفعل الذي يعزز الخير الأسمى، أي الأمر المطلق، فهو ليس أساس الحرية فقط، لكنه أيضا أساس الفضيلة: «افعل كأن القاعدة (maxim) التي انبنى عليها فعلك يمكن أن تحولها إرادتك قانونا كليا»[34].

هذا القانون هو مبدأ التمييز الأخلاقي في جميع مجالات الحياة، والسلوك وفقا لهذا القانون هو الذي يمنح الفعل صفته الأخلاقية، وهو أيضا مبدأ التنظيم

والإصلاح الاجتماعي. وعلى رغم أن كانت ينتمي إلى تقليد العقد الاجتماعي، فإنه يرفض رأي هوبز القائل إن الأفراد في هذا العقد يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية إلى السيد الذي يتمتع بالسلطة السياسية المطلقة، بالعكس، يتم التعاقد مع السيد لتأمين حقوقهم ككائنات إنسانية، الحق الأساسي الذي تتأسس فيه جميع الحقوق الأخرى هو حق الحرية، أو حق التحقق الذاتي أو العيش كفرد إنساني. ولكن لا يستطيع الفرد التنازل عن هذا الحق أو المساومة فيه. وهكذا، فالواجب الأول للسيد هو أن يخلق الشروط ـ الاجتماعية والسياسية والقانونية ـ لتأمين هذا الحق. ولكن السيد ليس سوى الإرادة العامة، إرادة الشعب. وتتحقق هذه الإرادة في السلطة التشريعية. وعلى رغم أن القوانين التي تشرعها هذه السلطة إلزامية، بيد أنها ليست قسرية، لأنها تعبر عن مصالح الشعب وعما يريده الشعب. لهذا السبب جادل كانت بأن أفضل نوع من الحكومات هو الحكومة الدستورية أو الحكومة الجمهورية. ويتأسس هذا النوع من الحكومة في الحرية، لأن العناصر التي تشكلها أفراد حرة، ولكن المبدأ الأساس للحرية هو الأمر الملزم. إذن، للحكومة الحق أن تسن أي قانون أو تخطط أي مشروع وتقترح أي سياسة أو تقوم بتغيير أي شرط مادامت لا تنتهك هذا المبدأ. أولوية الأمر الملزم كمبدأ للتمييز الأخلاقي والتنظيم الاجتماعي هو الذي يحوّل الدولة إلى جماعة إنسانية. ويمكن للفرد أن يحقق الخير الأسمى في هذا النوع من الجماعة.

5 - الصداقة في النظرية الأخلاقية الحديثة

المقاربة العامة للفلاسفة المحدثين لمعنى الخير الأسمى تذكرنا بنظرة أفلاطون وأرسطو إلى العدالة أو الفضيلة. أسّس أفلاطون تصوره للعدالة في نظريته للنفس التي تتألف من ثلاثة أجزاء - الجزء العقلي والعاطفي والشهواني. الجزء الأول يهدف إلى فضيلة الحكمة، والثاني يهدف إلى فضيلة الشجاعة، والثالث إلى فضيلة العفة. العدالة وفق أفلاطون تنجم عن قيام هذه الأجزاء بوظائفها بانسجام. إذن، يحقق الفرد السعادة عندما يلبي حاجاتها أو متطلباتها على خير ما يرام. وفيما بعد، بعد أن يبين أرسطو أنه لا يمكن تحقيقها بالسعي وراء الثروة أو الصحة أو اللذة أو الشرف أو الخير الأفلاطوني، يتساءل ما هي السعادة؟ اكتشف أنه يمكن الجواب عن

السؤال بفهم وظيفة الإنسان كإنسان (الطبيعة الإنسانية). يكون المواطن صالحا ومن ثم سعيدا، بقدر ما يقوم بوظيفته (ergon) ككائن إنساني على خير ما يرام وفقا للفضيلة، أي ما يحقق ذاته ككائن إنساني. وكما نتذكر، فكل من أفلاطون وأرسطو رأى بكل وضوح أن الصداقة شرط ضروري للسعادة، وفي الحقيقة فهي تشكل عنصرا جوهريا في الحياة السعيدة. وتتناقض الحياة الانعزالية، بغض النظر عن جودتها المميزة اجتماعيا ومهنيا أو بطريق أخرى، مع متطلبات الطبيعة الإنسانية. فهل بالمصادفة وصف المفكرون القدماء الكائنات الإنسانية ككائنات اجتماعية؟ ولكن عندما نتوجه بانتباهنا إلى فلاسفة العصر الحديث عامة نرى، على الرغم من أنهم أدركوا أن مصير الحياة الإنسانية هو التحقيق الذاتي، فإنهم لم يضمّنوا الصداقة مع الفضائل ولم يعتبروها شرطا للحياة السعيدة. بالنسبة إليهم يمكن للفرد أن يكون سعيدا من دون أصدقاء. ولكن هذا لا ينفي أن بعضهم ناقش الصداقة ودرس أهميتها كنوع من العلاقات الإنسانية، ولا يعني أنهم اعتبروها علاقة تافهة، ولا يعنى أنهم اعتبروا أن الناس يخطئون إن أقاموا علاقات صداقة أو إن استمدوا منها الرضا. كلا، إن كل ما نعنيه أن فلاسفة العصر الحديث لم يعتبروها قيمة أخلاقية، ذلك النوع من القيم الذي يثري سعادتنا. لماذا؟ لاحظ أني بإثارتي لهذا السؤال لا أتساءل عن السبب في أن فلاسفة العصر الحديث أبعدوا الصداقة من تحليلهم للقيم فقط. عموما، هم تشاركوا في افتراضات أخرى بخصوص الطبيعة الإنسانية ومصيرها مع الفلاسفة الكلاسيكيين. إذن، لماذا انحرفوا عن تقديرهم لدور الصداقة في تحقيق السعادة؟ يمكن البحث عن جواب لسؤالنا في التوجه الجماعي للدولة - المدينة (polis) الهلنية، والتوجه الفردي للدولة الهلنستية، ويمكن الإشارة إلى أن كلا من هذين النوعين من الدولة يتطلب الصداقة كشرط للحياة السعيدة. ويمكن الإشارة إلى أن فلاسفة الأخلاق في العصر الكلاسيكي حاولوا في تنظيرهم الأخلاقي أن يحللوا الصداقة كواحدة من حقائق الحياة الاجتماعية. (كانت هذه الحقيقة الدافع إلى تحليلاتهم العميقة، وإن كانت عن طبيعة نظرية وأهمية الصداقة في الحياة الإنسانية). قد يكون الأمر كذلك، ولكن من الأصلح القول إن الظروف الاجتماعية في العصر الحديث لم تكن مختلفة كثيرا عنها في العصر الكلاسيكي. علاوة على ذلك، كانت طريقة الحياة في مختلف الدول التي شكلت نسيج المجتمع في العصر الحديث

جماعية، وأولوية الفردية لم تظهر فجأة أو سريعا بل تطورت تدريجيا. فلاسفة عصر النهضة ركزوا على الجماعية والفردية، فأصبحتا محوري كل فكر منذ ذلك الوقت. نجدهما بصورة بارزة في فلسفات إسبينوزا وكانت وهيغل وماركس وميل. دعوني أعبر عن هذه النقطة بطريقة مختلفة. لا نستطيع القول إن سبب استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية في أثناء العصر الحديث يعود إلى عدم انغراسها في النموذج الثقافي للعصر الحديث، بل بالعكس، فمنطق النظرية الأخلاقية الذي تسيد النموذج الثقافي الذي كانت مغروسة فيه هو منطق يستلزمها؛ وبالتالي فمن الأصح القول إن إهمال فلاسفة العصر الحديث الصداقة يكمن سببه في تصورهم لوظيفتها الأخلاقية وهو تصور يختلف عن تصور الفلاسفة الكلاسيكيين لها. بالنسبة إليهم كانت وظيفة النظرية الأخلاقية أولا معيارية، وثانيا كانت أداة لتفسير السلوك الأخلاقي المعاصر أو للنظام. اتجهوا إلى هذا النوع من التنظير بدافع أخلاقي. لقد كان اهتمامهم الأوليّ فهم الشروط النظرية والعملية للإصلاح الاجتماعي، وكان لديهم اهتمام بتصميم خطة أخلاقية لهذا الغرض، خطة تؤدي فعلا إلى التقدم الإنساني. إحدى أمنيات الحداثة الأكثر أهمية كانت تحسين الشروط المادية والروحية للحياة الإنسانية. فقد أدركوا أنه لا يمكن لهذه الأمنية أن تتحقق إن لم ترتكز إلى المؤسسات التي تشكل الدولة على مبادئ أخلاقية أو عقلية. إذا صح هذا الرأي، وهو صحيح، إذن فأحد شروط الفردية للتقدم الإنساني يجب أن يكون تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع على أسس أخلاقية. ولكن كيف لهذا المشروع أن يتحقق من دون فهم كامل لمعنى «الأخلاق»، أو لمعنى «الكائن الإنساني» السعيد؟ كما أفهمها في هذا السياق، فوظيفة النظرية الأخلاقية هي اقتراح نظام أخلاقي يحتوي على مبدأ للتميز الأخلاقي يعرف الصفة الأخلاقية للأفعال، وعلى منهج لتبرير هذه المبدأ. يمثل المبدأ تعبيرا عن تصور الفيلسوف لمعنى الخير الأسمى أو لمعنى السعادة. هذه الصفة بالذات هي التي تجعل المبدأ معيارا أخلاقيا لتقييم الأفعال، ويكتسب هذه المكانة: (أ) عندما يترجم إلى قيم ومن ثم إلى قواعد أخلاقية. (ب) عندما يقوم بوظيفة المرجع الأعلى في الوصول إلى أهم قرار، صعب أو جديد، أو يتعلق بحالات قد تقع على الحدود بين الصواب والخطأ، أو قد تشمل تضاربا في المصالح. يعتمد إقرار الفلاسفة للقواعد التي تجب إطاعتها في صنع القرارات الأخلاقية على حدسهم أو فهمهم للخير الأسمى أو

لكيفية السلوك وفقا له. عندما يقترح الفيلسوف نظرية أخلاقية فهو لا يقدم أساسا للفعل الجيد أو الصحيح فقط، ولكن أيضا يقدم أساسا للأفعال الملزمة أخلاقيا، أي التي يجب أن نفعلها. قد تتسق أو لا تتسق نظريته مع الأعراف الاجتماعية، ولكنها معيار يعد تطبيقه دورا حيويا في تعزيز السعادة. بكلمات أخرى، فهو يقدم معيارا أعلى يتأسس عليه الفعل ويمكن اعتباره جذعا تنبثق منه جميع التصورات الأخلاقية.

دعونا الآن نسلط الضوء على السمات البارزة للنظرية الأخلاقية الحديثة. أولا، التوجه الإنساني – حقيقة أن معظم فلاسفة الحداثة ترجموا الخير الأسمى أو السعادة من منظور تحقيق الذات أو الكمال أو الرضا. ثانيا، التنوع ـ تنوع الفلاسفة في طريقة صياغتهم وتبريرهم للمبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي، على رغم أنهم مبدئيا قدموا ترجمات متشابهة للخير الأسمى. ثالثا، العقلانية - حقيقة أن ترجمتهم للخير الأسمى ارتكزت إلى فهم عقلي ونقدي للطبيعة الإنسانية لا على سلطة ما. رابعا، العقلية الإصلاحية ـ وتشير هذه السمة إلى حقيقة أن المبادئ الأخلاقية التي طرحوها لم تكن مبادئ تمييز أخلاقي فقط، بمعنى أنها لم تُعرّف طبيعة العفة الأخلاقية في حد ذاتها، ولكن أيضا مبادئ لتنظيم والإصلاح الاجتماعي. خامسا، على رغم أن جميع النظريات عمليا كانت تربط فعل الخير بالسعادة (eudemonistic)، فإنها همشت الصداقة بوصفها قيمة مركزية في عملية التنظير الأخلاقي ومن ثم كشرط للسعادة. ولكن مرة أخرى، إذا ترجمت السعادة بلغة الخير الأسمى، فلماذا همش فلاسفة الحداثة قيمة الصداقة؟ أليست حاجة إنسانية؟ أُصرُّ على إثارة هذا السؤال، ليس فقط لأن فلاسفة تميزوا بالحكمة كأفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون وسنيكا أدركوا أنها عنصر في الحياة السعيدة، ولكن أيضا لأنها كانت دائما من حقائق الحياة الإنسانية. أقرها هؤلاء الفلاسفة وفلاسفة آخرون في نظرياتهم الأخلاقية كعنصر في الحياة الصالحة بناء على تجربتهم وبناء على دراستهم للسلوك الإنساني في سياقه التاريخي وعلى تأمل عميق لديناميات الطبيعة الإنسانية بحد ذاتها. أي، لم ينجم هذا الإقرار عن تأمل ميتافيزيقي خالص. مرة أخرى، كما حاولت أن أوضح في الصفحات السابقة، كانت وظيفة النظرية الأخلاقية معيارية تفرض واجبات (إلزامات) وتمارس دورا في تعزيز السعادة الإنسانية. ولكن هل يمكن لهذا المبدأ أن يخدم هذا الهدف بصورة واقعية إذا أهمل حاجة إنسانية أساسية مثل الصداقة؟ لا نستطيع التقليل من

أهمية هذه النقطة؛ الصداقة حاجة إنسانية جوهرية. فبغض النظر عما إذا كانوا في العصر الحديث أو الكلاسيكي أو الوسيط أو المعاصر، فالناس مازالوا في حاجة إلى صديق واحد على الأقل في حياتهم، إلى إنسان جدير بالمحبة والتقدير على المستوى الإنساني. وإذا كانت الصداقة لحاجة حيوية فلا بد أن يكون هناك سبب دفع فلاسفة العصر الحديث إلى أن يهملوها.

لا نستطيع القول إن إهمال الصداقة كقيمة مركزية في العصر الحديث يعود، على الأقل جزئيا، إلى غياب الشروط الاجتماعية الضرورية لتنميتها وحتى ممارستها. لقد كانت أوروبا الحديثة، من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، في عملية تحول اقتصادي وسياسي وصناعي وعسكري وتربوي وزراعي مستمر. وبالتالي كان النسيج الاجتماعي والثقافي في تغير مماثل ومتواصل. التحول والقلق والرغبة في المغامرة الروحية والمادية حلت محل النظام والاستقرار اللذين سادا العصور الوسطى، لهذا كان من الصعب تطوير علاقات صداقة في أجواء كهذه. وفي الواقع، استمرت هذه الأجواء إلى يومنا هذا، إلى درجة أن بعض المفكرين أطلقوا على عصرنا اسم «عصر القلق» (Age of Anxiety). لست في حاجة إلى أن أناقش هذا الموضوع الحساس والمهم في هذا السياق، وسوف أفترض أنه كان ومازال حقيقة واقعية، ولكن هل هذه الحقيقة تبرر إهمال الصداقة؟ كلا، خصوصا عندما ندرك أن وظيفة النظرية الأخلاقية في العصر الحديث كانت معيارية وليست تفسيرية فقط. يتضمن تصور النظرية الأخلاقية المعيارية مقولة أن مهمة نظرية كهذه هي تقديم تصور مبرر للخير الأسمى لتحقيقه؛ هذا يعني أنه لا يمكن للنظرية إهمال الحاجات أو المتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية، وهذه وظيفة نظرية خالصة، ولا يمكن لها أن تهمل كيفية تأمين هذه الحاجات، وهذه وظيفة عملية. ولا يمكن للتقييم الموضوعي والعادل لهذه الحاجات إلا أن يبين أن على الفيلسوف الإقرار بهذه الحاجات أو المتطلبات. حتى لو لم تكن الشروط الاجتماعية المعاصرة ملائمة لتنمية الصداقة، فمن واجب الفيلسوف الأخلاقي الاعتراف بهذه الحاجات والمتطلبات. علاوة على ذلك حتى لو لم يمارس الصداقة أي إنسان، فإنها على رغم ذلك تبقى عنصرا جوهريا في تصور السعادة، ولهذا لا يجوز إهمالها.

ولكن السبب الرئيس الذي دفع الفلاسفة الأخلاقيين المحدثين إلى إهمال

الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية هو، وياللعجب، السمة المعيارية لنظرية الأخلاق الحديثة. كما أشرت سابقا، كان الفلاسفة الأخلاقيون المحدثون حريصين على اكتشاف مبدأ للتميز الأخلاقي ينطوي على إمكانية أن يكون أيضا مبدأ للتنظيم وللتحول الاجتماعيين. كما أوضحت فيما سلف، فقد آمنوا بإمكانية التقدم، وبأن الطريق الأوسع الذي سيؤدي إلى التقدم هو بناء أو إعادة بناء المؤسسات الاجتماعية على أسس أخلاقية وعقلية: فكيف يمكن للتقدم على مستوى الفرد والجماعة أن يحدث لو أن المؤسسات التي يعيش فيها أفراد المجتمع تفتقد إرادة سياسية ورؤية مبدعة؟ وكيف يتأتى للمجتمع امتلاك إرادة سياسية ورؤية كهذه إذا لم تركز مؤسساته على أسس عقلية وأخلاقية؟ في محاولتهم معالجة هذا الهدف الصعب، والمهم جدا، ركز فلاسفة العصر الحديث انتباههم على صياغة مبدأ يُعرّف أخلاقية الفرد والقانون والجماعة من دون أي محاولة جدية أو عميقة لتطبيق هذا المبدأ في ميادين الحياة الإنسانية المحددة. لهذا السبب فكثير منهم، إن لم يكن أغلبهم، كرسوا انتباههم لتحليل الفضائل العامة. لكن طرح مبدأ كلي وتقديم تبرير لصدقيته شيء، وشرح كيفية تطبيقه في حالات بعينها، خصوصا عندما تكون هذه الحالات صعبة، شيء آخر.

الصعوبة في الحاجة إلى التوفيق بين متطلبات المبدأ الأخلاقي، أو القواعد الأخلاقية، ومتطلبات السعادة لم تشرح أو تحلل في كثير من الحالات ـ مثلا، من هيوم وإسبينوزا إلى كانت. أعتقد أن الفيلسوف الذي صاغ المشكلة بأكبر قدر من الوضوح هو كانت لأنه هو الذي شرح، كما ناقشت سابقا، التمييز بين الأخلاق وتصور السعادة وفي الوقت نفسه أقر بوحدتها. ولكن السؤال هو كيف؟ في بحثه عن الخير الأسمى وضّح كانت أفضلية الفضيلة على السعادة، وفي الواقع، بقيت الأفعال التي تؤدي إلى السعادة خارج الإطار الأخلاقي، لأنها لا تقع ضمن إطار الأمر المطلق. ولكن كانت لم يضع السعادة في مرتبة أدنى من الفضيلة فقط، ولكنه أيضا بنى جدارا بينهما في كتابه «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق». وهو هنا يجادل بأن أمر السعادة غير ممكن، لأن تصور السعادة غير محدد/ غامض، وهو غامض لأنه تجريبي[35]. إن السعي من أجل السعادة يعتمد على التعقل، وعلى التصورات، والتفضيلات التي تنشأ عن التجارب، وهذه دائما ذاتية، ونسبية، ومتحولة، ويستحيل تقريرها سلفا.

وحده الكائن الكلي المعرفة هو القادر على ذلك. البشر لا يقدرون. مرة أخرى، هل يجوز القول بأن الثروة أو الصحة أو المعرفة أو طول العمر هي الأمور التي يتعين التركيز عليها عند السعي من أجل السعادة؟ كلا، «إذن فمن المستحيل أن نسير وفقا لنصائح محددة كي نصبح سعداء»، يقول كانت، «لكن يتعين أن يمضي المرء وفق المشورة الصادرة عن خبرة في أمور مثل الحمية، الاقتصاد، اللباقة، ضبط النفس... إلخ، وهي مسائل تبين من التجربة أنها عامة تساعد على تعزيز السعادة. يتضح من ذلك أنه لا يمكن لمشورة تنصح بالتروي أن «تأمر» بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يمكن لها أن تقدم الأفعال موضوعيا كحوادث ضرورية؛ يمكن اعتبار أمور كهذه مشورة لا أوامر ولا مدركات (precerpta) يتصورها العقل»[36]. ولكن ببناء جدار بين السعادة والفضيلة استبعد كانت من الفضاء الأخلاقي، بصورة قصدية وواعية، أنواعا مهمة من الفضيلة، مثل الصداقة. ولكن هذا الحذف لا يتناقض مع تصوره للخير الأسمى، بل بالعكس يتضمنه. وإذا أقرنا بأولية الأمر الملزم لمبدأ التمييز الأخلاقي، فسوف نستثني الحياة الذاتية من إطار السلوك الأخلاقي. ولكن كما أشار العديد من منتقدي كانت، سوف نستثني ليس فقط الحياة الأخلاقية، ولأن الأمر المطلق لا يتضمن أي تعليمات عن طريقة التعامل معها. التركيز في هذه المناقشة ينصب فقط على الأفعال التي يستثنيها الأمر الملزم، وخصوصا فضيلة الصداقة. دعوني الآن أشرح تبرير كانت لإبعاد الصداقة عن الإطار الأخلاقي.

في كمالها، يكتب كانت في «عناصر الأخلاق»، تكون الصداقة «اتحادا بين شخصين يجري بناء على احترام ومحبة متبادلين. بالتالي يمكن للفرد أن يرى فيها مثالا توحد فيه الإرادة الخيرة أخلاقيا بين الشخصين بالتعاطف والمحبة المشتركة... حتى أن الصداقة بين الناس هي واجبنا، باعتبارها أسمى شعور متبادل. وهذا ليس واجبا عاديا، بل واجب شريف يقرره العقل. ومع ذلك تبقى الصداقة الكاملة مجرد فكرة (لكنها على رغم ذلك ضرورية، من الناحية العملية) غير قابلة للتحقيق في أي محاولة نقوم بها»[37]. وهذا المقطع القصير يتطلب ملاحظتين:

أولا، الصداقة الحقيقية، أو الكاملة، مثال صعب وغير قابل للتحقيق في الحياة العادية، مبدئيا لأنها علاقة تبادلية ولكن لا يمكن أن تكون علاقة تبادلية، لأنه من المستحيل للصديق أن يعرف كيفية شعور صديقه وكيفية

تقييم مشاعره/ مشاعرها وتصرفاته/ تصرفاتها؛ فضلا عن أن ذوي النوايا الطيبة أخلاقيا نادرون.

ثانيا، أساس الاتحاد الذي يوحد صديقين مزدوج (أ) التعاطف (ب) والخير (الرفاه) المتبادل؛ ولهذا فالصداقة علاقة عملية، شخصية، حميمة. وهي علاوة على ذلك علاقة (أو «تصور») تجريبية. يسعى الناس إلى تشكيل هذا النوع من العلاقة، لا باعتبارها أمرا أخلاقيا ولكن كميزة، ورغبة، أو كدافع للسعادة. وهكذا، على رغم أن واجبنا هو السعي من أجل الصداقة لأنها تعمل على تعزيز السعادة، فإنها ليست واجبا عاديا، بمعنى أنه ليس من الممكن أن تنبثق عن الأمر الملزم، بل هي واجب جدير بالاحترام. ولكن السؤال الذي يصعب تجاهله هو، هل يمكن لنظرية أخلاقية، بغض النظر عن نبل مبادئها وتطلعاتها الأخلاقية، استبعاد الصداقة، أو كامل الإطار الشخصي للحياة الإنسانية، من مجالها؟ يتضمن هذا السؤال الافتراض بأنه من الصعب، والبعض يقول من المستحيل، استبعاد السلوك الخاص عن ميدان الأخلاق. الأنماط المتنوعة للأفعال التي تشكل بنية حياة الفرد يتشابه بعضها مع بعض. مرة أخرى، هل البحث عن الصداقة فعلا تلبية لرغبة أو لميل؟ إنها بلا شك عنصر مهم في السعي من أجل السعادة، لكنها علاقة إنسانية جوهرية، وباعتبارها كذلك فهي تخضع للمتطلبات الاختلافية الخاصة بالواجبات الأخلاقية. وهنا يمكن التساؤل: هل يمكن القول إن كانت قد ضيّق كثيرا من الميدان الأخلاقي، في محاولته لتأسيس الأخلاق على أسس صافية ونبيلة، تلك الأسس التي قدمت خدمة لا تثمن للنظرية الأخلاقية، باعتبارها الأمر المطلق كالمبدأ الأعلى للتقييم الأخلاقي؟ لقد ناقش فلاسفة الأخلاق هذه الأسئلة وأسئلة مثلها، ولا أقصد الاشتراك في هذه المناقشة هنا، ولكني أريد أن أشكك في تبرير استبعاد كانت للصداقة من مجال الأخلاق، وذلك من واقع التجربة الأخلاقية في العصر الحديث.

ولكن السؤال الأكثر إلحاحا هو ما إذا كان ممكنا القول أن كانت كان مخلصا للنموذج الأخلاقي الحديث الذي كان يعيشه، أي للرؤية الأخلاقية المتضمنة فيه. أميل بالجواب عن هذا السؤال إلى النفي، لأنه أهمل الوظيفة التفسيرية للنظرية الأخلاقية، واقتصر على صياغة وتبرير مبدأ التمييز الأعلى. على رغم أن الخير الأسمى بالنسبة إليه يتمثل في الفضيلة والسعادة، بيد أن الأولوية أعطيت إلى الأمر الملزم.

وكان يأمل، بناء على الإيمان المستقر في وجدانه، أنهما سيتفاعلان بانسجام في حياة الفرد. ولكن هذا الأمل غير مقبول فلسفيا. أقر في السياق نفسه أن هذه المشكلة ستبقى غير قابلة للحل، ولكن المطلوب من الفيلسوف هو إعطاء تفسير مقنع لهذه المعضلة. ليس المطلوب أن نحاول ضبط علاقة الفضيلة بالسعادة، أو حتى أن نبين أنهما متسقتان إحداهما مع الأخرى، ولكن صياغة مبدأ الأخلاق تفسر كيف تعزز الفضيلة السعادة، والسعادة الفضيلة، من دون تعريف إحداهما بالأخرى. وتميز الاثنين، أو النظر إليهما كطريقين متمايزين إلى السعادة، يتناقض مع رؤية سليمة للحياة الصالحة التي تكمن جوهريا في النمو والتقدم الإنسانيين. النظرية الأخلاقية التي لا تأخذ السعادة مأخذ الجد في مبدئها الأخلاقي تقترف خطأ فادحا، لأنه لا يمكن للحياة الأخلاقية أن تكون كاملة أو مرضية تماما إذا لم تكن إلى حد ما سعيدة. رغم ذلك، فبإبعاده السعادة عن ميدان الأخلاق، اضطر كانت أيضا إلى أن يبعد الصداقة عن الميدان نفسه. ولكن الغريب أنه رأى بوضوح الدور الحيوي الذي تمارسه الصداقة في حياة التفاعل الذاتي، وبصورة مغايرة عن معظم فلاسفة الحداثة، فقد ترك لنا عددا من المناقشات حول الصداقة، مناقشات دقيقة ومملوءة بالبصيرة. واستبعاده للصداقة من ميدان الأخلاق كفضيلة كان ناجما عن محاولته تأسيس صفاء الجوهر الأخلاقي في حد ذاته كشيء مستقل تماما عن أي مضمون تجريبي. وفي محاولته للاستجابة لهذا المطلب المنهجي أعطى الأولوية، كبقية فلاسفة الحداثة، إلى الوظيفة المعيارية للنظرية الأخلاقية؛ وبهذه الطريقة كشف عن عدم إخلاصه للنموذج الأخلاقي الذي هو أساس نظريته الأخلاقية.

6

الصداقة
في النظرية الأخلاقية المعاصرة

1 - النموذج الثقافي المعاصر

لم يطرأ على النموذج الثقافي المعاصر، الذي بزغ في عالم الحضارة الإنسانية في القرن الخامس عشر، تغير راديكالي عند انتقاله من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. العقلية والإنسانية والدينامية التي أضفت على هذا النموذج هويته الخاصة بقيت سائدة في القرن العشرين، وأفكار الحرية والعدالة والتقدم والخير والأخلاق والديموقراطية والآداب والكمال الطبيعية الإنسانية بقيت أساس الثقافة والمعاصرة، وبقيت أيضا أساس الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والفنية. وبقدر ما مثلت قيما وأمنيات إنسانية، شكلت هذه المثل بنية الرؤية الحديثة للعالم. وبالإضافة إلى ذلك، كانت مبادئ تبريرية لتسويغ سياسات ومشاريع وقوانين ومنظمات وأفعال الدولة. وأفترض هنا أن الدولة استشهدت بهم في تنظيم

«الوضعيون لم يستبعدوا الصداقة كقيمة من النموذج الأخلاقي المعاصر فحسب، ولكنهم أيضا قيدوا إمكانية كونها موضوعا في التحليل الميتا – أخلاقي، لأنهم انشغلوا باللغة النظرية والعملية للخير الأخلاقي من دون أي اعتبار للقيم الناجمة عنه أو الدور الذي تؤديه في الحياة السعيدة»

وإدارة الحياة السياسية والاجتماعية، أو أن مختلف الدول الأوروبية نجحت في العيش وفقا لها بنجاح، أولا لأنها وُجدت في حياة الناس كطريقة حياة - كطريقة تفكير وشعور وفعل، أو بكلمات أخرى لأنها وُجدت كنظرة، كطريقة فهم للعالم ولمعنى الحياة الإنسانية؛ وثانيا لأنها وُجدت كمُثُل، أي كأمنيات. وباعتبارها كذلك، شكلت إطارا ثقافيا عاش فيه الفنانون والعلماء والفلاسفة والأساتذة والسياسيون والآباء والأمهات ومسؤولو الحكومة حياتهم. المُثُل هي دائما أهداف ومبادئ فعل، وهي إلهام في حياة الإنسان. وهي أيضا أساس نظرته للحياة، بغض النظر عما إذا كانت فردية أو جماعية، وفي نهاية المطاف هي ينبوع يستمد الناس منه قوتهم وعزمهم وفهمهم العملي ودافعهم نحو حياة أفضل. لماذا عليَّ أن أحب أخي الإنسان، وأن أطيع القانون، وأن أوسع أفق تجربتي الجماعية، وأزداد في المعرفة، وأدعم القضايا الاجتماعية، وأتأمل الطبيعة والعالم، أو حتى أسعى وراء السعادة، إذا كنت في السعي وراء هذا الهدف أو أهداف أخرى لا أؤمن بالقيم التي تؤسسها؟

ولكن على رغم أنه لم يطرا تغير راديكالي على هوية النموذج الثقافي الحديث بانتقاله إلى القرن العشرين، كما حدث في الانتقال من العصر الهليني إلى العصر الهلنيستي أو من العصور القروسطية إلى العصر الحديث، فإن هذه الهوية تغيرت في بعض جوانبها المهمة؛ ليس في نوعية أو طبيعة القيم والمعتقدات التي شكلت نظرتها إلى العالم أو إلى مؤسساتها الاجتماعية والسياسية الأساسية، بل في طريقة فهمها وترجمتها، والبعض يقول في تطبيقها، لهذه القيم والمعتقدات ومدى تحقيقها في هذه المؤسسات، وفي نهاية المطاف في حياه الإنسان العادي. لا نرى في هذا العصر تغيرا جذريا للقيم، ولا انبثاق فهم جديد للعالم ولأهمية الحياه الإنسانية، بل فهما أثرى وأعمق وأكثر عقلانية، وفي بعض الأحيان فهما أكثر تحديا للعالم ولقيمة الحياة الإنسانية. نرى وقفة ثقافية جديدة ممتلئة بالأمل والثقة؛ نرى استيعابا أكثر واقعية وأيضا أكثر وضوحا للقيم والمعتقدات الأساسية التي أعطت العصر الحديث الموارد الروحية والمادية اللازمة لأن يشق طريقه في حياة الشعوب الأوروبية؛ وبالإضافة إلى ذلك نرى يقينا أقوى في صحة هذه القيم والمعتقدات. القفزة العملاقة التي أنجزتها الثقافة الحديثة في العلم والتكنولوجيا والفلسفة والفن والسياسة والاقتصاد والتربية تثبت، حسب اعتقادي، صحة هذا الادعاء. أنا على وعي تام، كما سأبين فيما

يلي، بالسلبيات التي رافقت هذه القفزة، أي الأخطاء الفادحة والحماقات والدمار الذي أحدثه حراس هذه الثقافة. علينا دائما أن نتذكر أن مجرى الحياة الإنسانية، وبالتوازي مجرى الحضارة الإنسانية، هو دائما مغامرة في المستقبل المجهول، وأن الطبيعة الإنسانية ذاتها تتطور وتتحقق في هذا المجرى ذاته. نكتشف إمكانات أفعالنا في عملية العيش على المستويين الفردي والجماعي. لا نملك، وليس بإمكاننا أن نملك، معرفة دقيقة عن قراراتنا والمشاريع التي تخططها الحياة الإنسانية، وأيضا حياة الحضارة عامة. كل ما نملكه في مشروع الحياة هو رؤية عقلانية (وفي بعض الأحيان حمقاء أو غامضة أو مضللة) أو تصور، ومهارة لصنع القرار وتحقيق هذه الرؤية. تنبثق هذه الرؤية، ومعها المهارة، عن التجربة وامتلاك بعض الموارد لتحقيق هذه الرؤية، لم يخطئ هيغل عندما قال إن الدولة ليست عملا فنيا مثاليا، ولم يكن وايتهيد(*) ساذجا عندما جادل بأن الواقع (reality) الطبيعي والإنساني عملية صيرورة. الدولة، أو الحياة الإنسانية عامة، هي دائما مثال قيد التحقق. ولكن، الإمكانيات ومدى هذه العملية لا حدود لها. ونحن نكتشف نتيجتها، ومن ثم ما نريد إنجازه، أثناء العملية ذاتها. أميل إلى الاعتقاد أنه علينا النظر إلى تطور النماذج الثقافية في ضوء هذا الجانب من الوجود الإنساني. على هذا الضوء أن ينير دينامية انتقال العصر الحديث إلى القرن العشرين. لا يمكن لنا استيعاب هذه الدينامية إلا عندما نعرف، على الأقل بصورة موجزة، الحوادث والتطورات التاريخية التي أدت دورا حيويا في بروز القرن العشرين كنموذج ثقافي خاص. وسيكون موضوع الجزء الأول من هذا الفصل مناقشة، ولو قصيرة، لهذه الحوادث والتطورات.

دعوني أسارع إلى القول إن الحوادث والتطورات التي سأناقشها الآن حدثت في إطار مؤسسات معينة. لهذا علينا النظر إليها كحوادث وتطورات مؤسساتية. ولكن كما جادلت في الفصل الأول، المؤسسات التي تشكل بنية النموذج الثقافي مترابطة بينيا، لهذا فأي تغير في مؤسسة واحدة سوف ينتج بصورة مباشرة أو غير مباشرة تغيرا مناسبا أو وثيق الصلة بالمؤسسات الأخرى. ولكن التغير الذي سأناقشه ليس راديكاليا أو بنيويا، بل نوعي (qualitative)، لأنه ناجم عن تطبيق واسع ونشيط للقيم والمعتقدات التي ساندت النموذج الثقافي الحديث مدة أربعة قرون. سوف

(*) Alfred North Whitehead، فيلسوف ورياضي إنجليزي توفي في 1947 . [المحرر].

أناقش بإيجاز ثلاث مؤسسات: العلم والتكنولوجيا، والسياسية، والفن. هدفي من هذه المناقشة هو أن أظهر كيف أن التغيرات في هذه المؤسسات أنتجت تغيرات جذرية في النموذج الفلسفي. وأتوقع أن توفر هذه المناقشة أرضية لتحليل النموذج الأخلاقي والأسباب التي دفعت الفلاسفة البارزين في الفترة المعاصرة إلى تهميش الصداقة كقيمة مركزية في التنظير الأخلاقي[1].

العلم والتكنولوجيا: أبدأ مناقشتي بهذه المؤسسة المركبة لأنها شرط ضروري لإمكان حدوث أي تغير ثقافي مهم، أو أي نوع من التغير في حياة الإنسان. هكذا تغير يتضمن معرفة جديدة، وإلا فإن الواقع الحالي، بغض النظر عما إذا كان طبيعيا أو إنسانيا، سوف يغرق في روتين متكرر. ولكن التغير الثقافي إنجاز إنساني. لا يحدث فجأة أو تلقائيا؛ بل يتم بصورة متأنية وغائية ومبدعة. في الإطار الإنساني، لا يمكن لأي تغير ذي معنى أن يحدث إن لم تتوافر الشروط الثلاثة التالية: فكرة (أو نوع ما من الخطة)، ووسيلة لتحقيق الفكرة (أو نوع من الأدوات أو التقانات)، وإرادة لتحقيقها (أو نوع ما من الفاعل). الـ «فكرة» تتضمن معرفة، والـ «وسيلة» تتضمن التكنولوجيا. وتطور التكنولوجيا يفترض تطور المعرفة. ولكن تطور المعرفة لا يتضمن بحكم الضرورة تطور التكنولوجيا، على رغم أن اكتشاف معرفة جديدة غالبا ما يرافق اكتشاف تكنولوجيا حديثة. «التكنولوجيا» كلمة عامة ولها تطبيقات عديدة، ولكن جذر الكلمة يشير إلى عملية، أو منهج، لتطبيق المعرفة العلمية. نتيجة هذا التطبيق هو نوع من «الآلة» – وسيلة أو أداة، بغض النظر عما إذا كانت مادية مثل الفأس كأداة للحفر، أو غير مادية، مثل القانون كأداة للعدالة. عامة، يمكن القول إن التكنولوجيا هي عملية إنتاج أو صنع آلات. هذه العلاقة الحميمية بين العلم والتكنولوجيا هي التي دفعت بعض المفكرين إلى أن يستعملوا هاتين الكلمتين إحداهما مع الأخرى. علاوة على ذلك، يمكن تثبيت حميمية هذه العلاقة تجريبيا، لأن نظرة سريعة إلى هذين الفرعين من المعرفة سوف تبين أنهما تقدما، خصوصا في العصر الحديث، معا، وأن تقدما في أي منهما له علاقة سببية بتقدم الآخر. رأى رواد هذا العصر بكل وضوح أن التقدم المادي أو الاقتصادي شرط ضروري للتقدم الاجتماعي، وأن سر التقدم المادي يكمن في الحصول على معرفة صحيحة للطبيعة، كما أشار بيكون في القرن الخامس عشر. وفي الحقيقة يمكن القول إن التقدم العلمي

والتكنولوجي الذي حصل في القرن العشرين كان إحدى ثمار مثل الحداثة، أي المعرفة العلمية، التي كانت ومازالت مشروعا مستمرا بغض النظر عن الأخطاء الفادحة والانتكاسات وخيبات الأمل التي حدثت في هذا القرن.

أصبح واضحا في بداية القرن العشرين أن معرفة الطبيعة هي مهمة العالم التجريبي، وهي مهمة كانت مدرجة ضمن اهتمامات الفلسفة سابقا. وحاز هذا الاعتقاد قبول ومصداقية الدوائر الأكاديمية عامة. ارتكز هذا الاعتقاد أولا إلى نجاح المنهج العلمي في دراسة الطبيعة. المعرفة التي حصل عليها الفيزيائي والبيولوجي والجيولوجي والكيميائي والفلكي، والتي أصبحت أساسا لتطور علمي للعالم يختلف تماما عن التطور الذي ساد العصور القروسطية، والتي بواسطتها تبين عالم الطبيعة، واختبر، وفهم لغة الطبيعة، وأطلقت الشرارة التي بدأت الثورة الزراعية في القرن الثامن عشر، والتي بدورها حركت عجلة الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. أدت هاتان الثورتان إلى ظهور «عالم» جديد هو عالم التكنولوجيا. عندما نشبت الحرب العالمية الأولى، ظهر وانتشر عدد هائل من التكنولوجيات وأصبح جزءا من طريقة الحياة العادية ومن إنتاج الحاجات الأساسية للحياة الإنسانية، وأيضا أصبح جزءاً من وسائل تدميرها. كان نجاح المنهج العلمي شاهدا على براعة ومهارة الإنسان المبدعة. بصفة عامة، يمكن الادعاء أن شعوب القرن العشرين في أوروبا الغربية بدأت بالعيش ليس في الطبيعة مباشرة، ولكن في البيئة التي أوجدتها التكنولوجيا. أصبح البيت امتدادا للجسد، والسيارة امتدادا للساقين، والطيارة امتدادا للذراعين، والتلسكوب امتدادا للعينين، والكمبيوتر امتدادا للعقل، والهاتف امتدادا للأذن. ابتدأ الناس بالانتقال من الأماكن الزراعية في حضن الطبيعة إلى المراكز الحضرية (urban)، حضن التكنولوجيا، إلى قرى، ومدن، ومدن ضخمة، كلها مصنوعة بواسطة علمهم ومهاراتهم التكنولوجية. أخذ التحول التكنولوجي (technologization) ينشر أجنحته على كوكبنا تدريجيا، كما بدأ بنشرها في كواكب أخرى من نظامنا الشمسي.

ثانيا، نجاح المنهج العلمي في محاولتنا معرفة الطبيعة شق طريقا إلى دراسة الطبيعة الإنسانية بذاتها، وكان عمل لامارك وداروين حافزا مهما في هذا الانتقال. أظهر هذا الانتقال من دون أي ريب أن الكائنات الإنسانية جزء من الطبيعة، وفي

الحقيقة، امتداد لبقية العضويات في عملية التطور الكونية. وإذا صح هذا القول، وقد كان صحيحا بالنسبة إلى معظم العلماء والفلاسفة، فبإمكاننا أن نعرف ذلك بواسطة المنهج العلمي. كان نجاح عالم الاجتماع في اكتشاف معرفة صحيحة ومفيدة لطبيعة الإنسان أمراً حاسما. فالمعرفة التي كانت ميتافيزيقية، صوفية، ومحيرة أصبحت مبدئيا في متناول يد العلم. «الكائن الإنساني الديني»، الذي كان الموضوع المميز في الثقافة الغربية مدة عشرة قرون حل محله «الكائن الإنساني الطبيعي»، عمليا، الكائن الذي كان موضوع الثقافات الهلنية والهلنستية. قدم هذا الكائن الجديد إلى الثقافة الحديثة على أيدي العلم والتكنولوجيا. فهل وضع هذا الاكتشاف المهم الثاني حدا للغز الذي حير وشغل عقول الفلاسفة واللاهوتيين والعلماء مدة قرون، والمتمثل في القول إن الإنسان ينتمي إلى عالمين: طبيعي ومتجاوز للطبيعة، داخلي وخارجي، بناء على كونه عقلا وجسدا؟ هل أصبح هذا الاكتشاف المصدر الأساس لفهمنا للطبيعة الإنسانية، ولحل المشاكل الإنسانية عقليا أو علميا؟ هل هذا الاكتشاف الثاني استبدل الكاهن الذي يلبس الثوب الأسود بالعالم الذي يلبس الثوب الأبيض، أو بالمهني الحديث في العيادة الطبية أو المختبر أو المستشفى؟

علاوة على ذلك، نهوض العلم كقلعة للمعرفة المفيدة ويمكن الاعتماد عليها حث مجموعة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين في بداية العصر الحالي على تشكيل جمعية عامة تسمى «حلقة فيينا» (Vienna Circle) كي تخدم هدفين: أ - تحرير العلم كليا من الافتراضات والأفكار الفلسفية والميتافيزيقية وتأسيس أهدافه على الملاحظة التجريبية، والرياضيات، والتجربة فقط، و(ب) إعادة تقييم أهداف ومناهج الفلسفة. لم يتفق هؤلاء المفكرون على كيفية تحقيق هذين الهدفين، ولكنهم كانوا جميعا متعاطفين معهما، على الأقل في البداية، وأقروا بأن المنهج العلمي هو أفضل منهج لمعرفة الطبيعة. ولكن عمل هذه المجموعة، الذي صاغ بصورة مباشرة أو غير مباشرة الوعي الثقافي النامي، كان تطورا تاريخيا استثنائيا، لأن المنهج العلمي حاز اعتراف وقبول معظم الحقول الأكاديمية، وحتى بعض الفلاسفة، الذين سعوا إلى فهم أي بعد من أبعاد العالم أو عناصره. وقد شمل هذا الاتجاه دراسة السلوك الإنساني. في الواقع، لم يفلت أي شيء موجود، بقدر ما هو موجود، من انتباه العلماء. وفي منتصف القرن العشرين، وبعد ذلك، ازدادت العلوم الفيزيائية تعقيدا وانقسمت

إلى فروع علمية متخصصة، وأصبح لكل فرع أهداف ومناهج خاصة به. حصلت العلوم الاجتماعية - علم النفس، علم الاجتماع، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم التاريخ، علم التجارة، علم القانون - على استقلالها وأيضا بدأت بالانقسام إلى علوم فرعية وعلوم مرتبطة بها. ولا نكون مبالغين إن قلنا إن العلم والتكنولوجيا كانا سبب التقدم الهائل للثقافة الأوروبية المعاصرة في جميع مجالات الحياة الإنسانية. فهل يبرر هذا إيمان بيكون بالمنهج العلمي كمفتاح للتقدم الإنساني؟

ولكن الإقرار بحكمة هذا الإيمان لم يثمر إلا عندما أصبحت قوانين وتطورات العلم وسيلة ناجحة في الصناعة. ساعد على تطبيقها ثورتان: ابتدأت الأولى بالاستعمال الشامل للكهرباء والثانية بالتطبيق المتنامي لتكنولوجيا الرقاقة الإلكترونية (micro chip) في جميع الحقول التجريبية. أولا، انفجرت الثورة الكهربائية، التي بدأ فورانها في منتصف القرن التاسع عشر، وأصبحت دم وحياة الصناعة في حقل الزراعة والملاحة والاتصالات والنقل والتربية والبناء والحرب، وباختصار، في جميع ميادين الحياة الإنسانية في القرن العشرين. حاول أن تتخيل ما الذي سيحدث للحضارة الإنسانية إذا غابت الكهرباء فجأة عن وجه الأرض! أيضا حاول أن تتخيل المجهود الإنساني والتكنولوجي الذي احتاجته الإنسانية لجعل هذه الظاهرة أساس ووسيلة مختلف النشاطات الإنسانية المعاصرة! ثانيا، على رغم أنها مازالت تتطور، فإن تكنولوجيا الحواسيب لا تحدد طريقة إنتاج وتوزيع السلع الإنسانية والطبيعية فحسب، ولكن أيضا كيفية تحقيق السعادة. كمثال بسيط، أصبحت الإنترنت وبصورة متزايدة شبكة الطرق المعلوماتية العالمية ووسيلة التواصل التي حولت مختلف المجتمعات الإنسانية إلى مجتمع عالمي. لقد أقر العديد من المؤرخين والفلاسفة والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والمثقفين بالدور الذي يؤديه العلم والتكنولوجيا في تغيير شكل ونوعية وتوجه النموذج الثقافي الحديث. وليست هناك حاجة إلى أن أذكر القارئ بالثورات المساعدة التي حدثت في اكتشاف الفضاء، والبحث والممارسة الطبية، والتواصل الجماعي، ووسائل التعبير الفني، والزراعة، والإنتاج الكبير (mass production) للسيارات والطائرات والبواخر والقطارات والتلفزيون والأسلحة، ووسائل التكنولوجيا الأخرى. إن الرؤية العقلية التي ألهمت خلق الشروط المادية، وربما الشروط الروحية أيضا كما يزعم البعض، لبلوغ حياة

أفضل، وهو الأمر الذي كان أملا أو وعدا في ذروة العصر الحديث، أصبحت تيارا واثقا يتطور بسرعة في القرن الواحد والعشرين.

ما يستحق الذكر في هذا السياق هو أن التطور الراديكالي الذي حدث للعلم والتكنولوجيا والذي مازال مستمرا، لم يكن حادثة تاريخية منعزلة، بل كان أثرا مؤثراً بتطورات مؤسسية مشابهة. هذه العلاقة التفاعلية تفسر التغير النوعي في النموذج الثقافي المعاصر. يتميز هذا النموذج بتطبيق أعمق وأكثر ثراء وشمولا للعلم والتكنولوجيا، وهو ما يجب على مؤرخ الحضارة، وبخاصة عالم الأنثروبولوجيا، أن يقر بأهميته، ليس لأن إنجازاتهما أصبحت أساس الثقافة المعاصرة فحسب، ولكن أيضا لأنهما يشقان طريقهما في النماذج الثقافية العالمية الأخرى[2].

السياسة: قصة نهوض ونمو وتحديات المؤسسات السياسية في النموذج الثقافي المعاصر هي قصة نهوض ونمو وتحديات أو انتصارات الحكومة الديموقراطية. هي قصة رؤية إنسانية انبثقت في القرن السادس عشر كطريقة حياة ترسم صورة تجسد معنى الحياة الإنسانية والشروط اللازمة لتحقيق هذه الرؤية. تعكس هذه الصورة الرغبة القوية لدى مفكري عصر النهضة في الإقرار بالقيمة المطلقة والجوهرية للإنسانية بحد ذاتها، لفهمها، ولإعطائها المكانة اللائقة بها في نظام الكون. الفكرة التي تشع من هذه الرؤية وتعبر عن جوهرها هي الحرية: إنها، في آن معا، جوهر وشرط وجود الإنسانية. أولا، تنشأ الإنسانية عن تحقق الإمكانات التي تعرّف الجوهر الإنساني: نحن نكتسب إنسانيتنا بقدر ما نحقق من هذه الإمكانات. والحرية ليست شعورا أو انفعالا أو حادثة نفسية من نوع ما، وليست مجرد غياب القيود الخارجية، أي حالة نفعل بها ما نشاء بناء على شعور أو رغبة أو إرادة عشوائية، ولكنها نشاط نحقق به أنفسنا، ويمكن القول إنها عملية مستمرة لهذا النوع من التحقق. في هذه العملية لا نحقق إنسانيتنا فحسب، ولكن أيضا فرديتنا الجزئية التي تميزنا في المجتمع كأفراد. ولكن الإمكانية الإنسانية ليست وجودا مجردا، بل هي وحدة القدرات العقلية والجمالية والدينية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية، حيث تأتي كلمة «إمكانية potentiality» هنا من «potentates»[*]، وتعني القوة والمقدرة.

(*) يشار بهذه الكلمة، عادة، إلى الشخص المطلق السلطة. [المحرر].

هذه الإمكانات حقيقية، وهي تعرف حاجيات خاصة - حاجيات إنسانية. ويحدد مدى تحقيقها مدى شعورنا بالسعادة. ثانيا: لا يمكن لتحقيق هذه الإمكانات أن يتم في الفراغ. على الرغم من أن الناس مسؤولة عن ابتدائها وإدارتها، أي على الرغم من أنهم مسؤولون عن نوعية المجرى الذي تتخذه لنفسها، فإن هناك، على أي حال، شرطا ضروريا لتحقيقها: الحرية. وفي هذا السياق أعني بكلمة حرية غياب القيود الخارجية ومقدرة الفرد على أن يصنع قرارا عقلانيا؛ ومن هنا يستلزم الأمر إطارا سياسيا اجتماعيا يؤمن شروط الحرية. الحكومة الديموقراطية تؤمن هذا الإطار. لم يتصور أصحاب الرؤى في عصر النهضة هذا النوع من الحكومة نتيجة لدافع شخصي أو أيديولوجي أو انتهازي، بل نتيجة لدافع عقلاني، نقدي، ومن تأمُّل الطبيعة الإنسانية في عملية تطورها من العصر الهليني إلى الفترة المعاصرة. لقد رأوا بوضوح أنه إذا كانت الحرية هي الجوهر والهدف الأسمى للكائنات الإنسانية فإنه يتبع حتما أن الحياة الديموقراطية هي الطريقة التي تساعد على تحقيق هذا الهدف. وأيضا رأوا أن الظروف الوجودية للثقافة المعاصرة، أي الظروف الثقافية والتاريخية، تستلزم اعتبار هذا النوع من الحكومة مثالا جديرا بالتحقيق.

وفي الحقيقة فقد بقي هذا النوع مثالا إلى يومنا هذا. ركائز هذا المثال هي العدالة واحترام كرامة الإنسان والتقدم الروحي والمادي؛ وتوجهه الأساسي هو خلق الشروط لإنجاز الحرية الإنسانية، أي الحكم الذاتي. لقد اعتقدوا أن الكائن الإنساني، أو المجتمع الذي تحكمه إرادة خارجية، بغض النظر عما إذا كانت مستنيرة أم غير ذلك، هو مجتمع لا يمكن له أن يكون حرا. يرتكز هذا الاعتقاد إلى الافتراض أن الكائن الإنساني الحر، أو المجتمع الحر، يصل ذروته من التطور تحت شروط الحرية: لا يمكن الاستغناء عن الحرية كشرط للازدهار الإنساني. علاوة على ذلك، يتضمن هذا الاعتقاد أن الحرية هي عملية التحقيق الذاتي. ولكن هل يمكن للمجتمع أن يحكم نفسه، خصوصا إذا كان كبيرا؟ ما أداة أو آلية الحكم؟ الإدارة الأكثر فعالية والأكثر عقلانية هي القانون، وجادل مفكرو النهضة الأوروبية بأن القانون العادل هو أداة للتقدم، بقدر ما ينبثق عن إرادة الشعب، ولكن مرة أخرى، كيف؟ بانتخاب هيئة تمثل مصالح الشعب الذي يحكمه القانون؛ هذا النوع من القانون يصبح مبدأ التنظيم الاجتماعي ومن ثم مبدأ إدارة الحياة العامة. أنا عضو حر في المجتمع بقدر

ما أعيش في ظل قانون ينبثق عن إرادتي، أو بقدر ما يجسد مصالحي. أصبحت هذه الفكرة، التي كانت مبدئيا أساس الديموقراطية الأثينية، حجر زاوية الديموقراطية الحديثة. وكانت أفضل رد لمختلف أنواع النظم الأوتوقراطية التي كانت تحكم مجتمعات أوروبا الحديثة.

إحدى السمات الجوهرية للمثل العليا هي أنها تؤدي وظيفتي النموذج والإلهام؛ هي تعبر عن رؤية لحالة مرغوب فيها بقوة، وفي بعض الأحيان لحالة أقرب نسبيا إلى الكمال، مقارنة بحالة ليست كاملة أو مرغوبة. لهذا يتبناها الفرد كوسيلة لتحويل الواقع إلى حالة أفضل وفقا لقيم ومعتقدات كامنة فيها. كلما ازدادت ثقة الطبقة المثقفة في مثال الديموقراطية خلال القرن الثامن عشر أصبح مصدر إلهام في العزم على التغير الاجتماعي. أول تأثير مهم نجم عن هذا المثال هو خلق وعي ديموقراطي لا كبنية سياسية مرحلية فحسب، ولكن كممارسة، كخطوة عملية لتأسيس الممارسة الديموقراطية. نرى هذه الخاصية في التطور التدريجي للآلية التمثيلية في عدد من الدول الأوروبية، والتي انتشرت في جميع أنحاء أوروبا الغربية في منتصف القرن التاسع عشر. لقد شكلت قناة أحرز الناس من خلالها وجودا في العملية السياسية.

ولكن الثورة الأولى التي قامت باسم الديموقراطية، وأدت إلى هزيمة نظام الحكومة التقليدي في أوروبا الحديثة، كانت في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر. رغم كونها حادثة غير اعتيادية، وأظهرت تطلع الروح الإنسانية إلى الحرية والمساواة والازدهار، واستعدادها لدفع ثمن باهظ من أجلها، بيد أنها لم تشر، أو على الأقل ليس بصورة وافية، إلى تدشين الديموقراطية كطريقة حياة. من السهل تصميم نظام سياسي جذاب، نظام يَعِد نظريا بأنبل طريقة حياة، ولكن تنفيذ هذا التصميم يبقى مجرد طموح، كما يبين تاريخ الحضارة بكل وضوح، لأن طريقة حياة ما تتضمن تغيرا في المؤسسات التي هي مجال حياة الشعب، ولأنها بالتالي تتضمن تغيرا في رؤية الثقافة العالمية؛ ولكن هذين النوعين من التغير بطيئان لأنهما يعتمدان على الظروف التاريخية وعلى توافر الموارد الإنسانية والمادية، وعلى مدى استعداد الشعب للتغير. لا الفلاسفة ولا المؤرخون يمتلكون معرفة يقينية بديناميات وقوانين التطور التاريخي، إذا كان لهذه الديناميات والقوانين وجود. لقد قدموا فرضيات وتعميمات ورؤى مفيدة، وفي بعض الأحيان تفسيرات ذكية، ولكنهم لم يكشفوا

الستار عن سر عملية التاريخ. نواجه منطق هذا الموقف الفكري في محاولتنا لفهم دينامية قصة الديموقراطية في أوروبا الحديثة[3].

في البداية، أحدث انتصار نابوليون بونابرت المذهل خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر شعورا قويا وأملا عميقا لدى الطبقات المثقفة والفقيرة بنشر الديموقراطية كطريقة حياة. وقد خدم في الحقيقة قضية الديموقراطية عمليا، إن لم يكن نظريا، في البيئة الثقافية في مختلف الدول الأوروبية. رحب الفلاسفة والفنانون والمصلحون الاجتماعيون، بالإضافة إلى الجماهير، بهذا الانتصار. نشوة ديموقراطية اجتاحت أجواء ثقافة أوروبا الحديثة، ولكن هذه النشوة سحقت لمدة قصيرة بخيانة نابوليون المفاجئة لهذا المثال الديموقراطي، لدرجة أن الفلاسفة والقادة السياسيين عجزوا عن فهم أو تفسير هذه الخيانة. تصوروا في البداية أن أوروبا الغربية في سبيلها إلى التراجع، وأن إيمان الشعوب بقيم الديموقراطية والعدالة والحرية والتقدم وأخوة الكائنات الإنسانية انهار أمام الجيوش الفرنسية، التي كانت تنتقل من الجنوب إلى الشمال ومن الغرب إلى الشرق. بدا كأن إيمانهم بالعقل، العقل نفسه الذي أنجب العلم والتكنولوجيا، أصبح أداة بيد النزوة الإنسانية والتلهف إلى القوة. بدا كأن الحس الأخلاقي، ومعه الحس الديني، الذي كان الدافع الأساسي للطبيعة الإنسانية، أصبحا ضحية الجانب المظلم للنفس الإنسانية. وأيضا بدا ربما أن الأوتوقراطية هي أفضل نوع من الحكم، لأنها، كما جادل هوبز، هي التي تؤمن السلام والنظام والتقدم. عبر كل من الفلاسفة والمصلحين والفنانين، وخصوصا الجماهير الفقيرة، عبروا بقوة عن خيبة الأمل في الثورة الديموقراطية الأولى التي لاحت وراء الأفق كشمس ثقافية ساطعة، بعد أن ذاقوا عصير الأوتوقراطية المرير لقرون عديدة. ومع ذلك، وعلى الرغم من خيبة الأمل هذه، فإن شعلة الحماس الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنمو والتطور المستمرين على طريق الحياة الديموقراطية لم تنطفئ في الكثير من العقول الحرة والثورية. تُرجم هذا الحماس في العام 1848 إلى فعل مثمر، وانفتح المجال أمام مسيرة ديموقراطية نشطة. حكمت جميع دول أوروبا الغربية حكومات دستورية وعاشت في إطار مؤسسات منظمة ديموقراطية بحلول عام 1920. ولكن يجب الإشارة هنا إلى أن كارثة مزدوجة هددت بطريقة مميتة هذه المسيرة: الحرب العالمية الأولى (1914-1919) والحرب العالمية الثانية (1939-

1945). زعزعت هاتان الحربان إيمان أوروبا الغربية بصحة مشروع الثقافة الغربية، ليس لأن أسباب هذه الحوادث المأساوية مثلت تحديا للتفسير العقلاني وللمتطلبات الأخلاقية الأساسية فحسب، ولكن لأن الحربين دمرتا أثمن إنجازات الثقافة الغربية حتى تلك المرحلة الفارقة من التاريخ. كيف يمكن لقادة يفترض أنهم متحضرون ومتقدمون عقليا وواعون أخلاقيا وتاريخيا أن يدوسوا على المثل نفسها التي خلقت المؤسسات التي يحكمونها؟ حاول المؤرخون أن يفسروا هاتين الكارثتين: صعود القومية، الذي أدى فيما بعد إلى ما يسمى «القومية السلبية»؛ هاجس التفوق السياسي الذي دفع عددا من الدول إلى بناء إمبراطوريات في آسيا وأفريقيا والشرق الأدنى؛ نهوض السلطة العسكرية كمنافس للسلطة السياسية؛ تشكيل تحالفات عسكرية خلقت شروط شن الحروب؛ إهمال الطبقات الفقيرة الذي شجع على انتشار الفاشية والشيوعية والنازية كقوى معاكسة للديموقراطية الليبرالية؛ فشل رأسمالية السوق الحرة الذي أدى إلى «الكساد العظيم» وضيق الخناق على الإنسان العادي؛ سلبية الطبقة المثقفة، التي عمقت الشعور بالمسؤولية الاجتماعية؛ وعنجهية المنتصرين في مؤتمرات السلام في نهايتي الحربين، ما ولد شعورا بالنقمة ورغبة في الثأر عند الشعوب المغلوبة - هذه الأسباب وأسباب متعلقة بها حللها نقديا وقيمها المفكرون خلال الجزء الثاني من القرن العشرين؛ ولكن على الرغم من أنها ألقت ضوء الفهم على أسباب هاتين الكارثتين الهائلتين، فإنها لا تقدم تبريرا لما حدث. هل كان بالإمكان تجنب الحربين؟ من كان المسؤول عن حدوثهما؟ هل يقع مركز المسؤولية في الطبيعة الإنسانية؟ في الإيمان غير الواقعي بالطبيعة الأخلاقية والعقلية للكائنات الإنسانية؟ في حقيقة أن وقوعهما كان حتمية تاريخية، أو ربما يعود السبب إلى هشاشة وسذاجة الديموقراطية كطريقة حياة أفضل من أي طريقة أخرى لتحسين المجتمعات الإنسانية؟ أعتقد أن الحصافة تتطلب وضع هذه الأسئلة على طاولة نقاش فلاسفة التاريخ. أثير هذه التساؤلات فقط لكي أسلط الضوء على جسامة الدمار المادي والروحي الذي خلفته هاتان الحربان، والصدمة الثقافية التي أثارتها في عقل الفيلسوف والفنان والاقتصادي والسياسي، وبخاصة في عقل الإنسان العادي. كيف يمكن للشخص المثقف أن يقف مكتوف اليدين في وجه هذا الدمار وهذه الحماقة؟ ولكن ما كان مؤلما فعلا ومخيبا للآمال هو

لا مبالاة النخبة المثقفة، بغض النظر عن توجهها الأكاديمي قبل هذه الكارثة، وفي أثنائها، والبعض يقول بعدها. أين كان الفيلسوف، واللاهوتي، والفنان، والكاهن، والمعلم، والمصلح الاجتماعي عندما كانت هذه الكارثة تحدث؟ هل تظهر هذه اللامبالاة خللا في النظام القيمي والعقدي للثقافة الحديثة؟ هل تظهر أزمة أخلاقية وتربوية جوهرية في نسيج هذه الثقافة؟ هل تبرر بطريقة ما آراء مفكرين مثل ثراسيماخوس(*) وهوبز وماكيافيلي بأن الدافع الأولي في الطبيعة الإنسانية ليس دافعا من أجل الخير والجمال والحقيقة كغايات قيمة بذاتها وكسمات جوهرية في الطبيعة الإنسانية، ولكنه دافع للحياة والرضا الشخصي؟ هل تظهر أن الجماهير لا تهتم بالحرية، بل بمعدتهم؟ حسنا، إحدى النتائج المهمة لهذا الصدمة وهذا الدمار هي وقفة للتساؤل الذاتي. عدد كبير من المفكرين، إن لم يكن جميعهم، فقد إيمانه بمُثُل الحداثة وحكموا عليها بالإفلاس وأعلنوا بداية توجه ثقافي جديد، بينما حاول آخرون أن يفهموا لماذا حدثت هذه الكارثة: حاولوا اكتشاف الأخطاء التي اقترفت وتقوية نقاط الضعف التي غُض النظر عنها والاستفادة مما حدث، تحديدا لأن قيم ومعتقدات الحداثة ولدت من رحم العقل، في الإدراك الأخلاقي، وفي الرغبة الصادقة لتعزيز النمو والتطور الإنساني. أعتقد أن التاريخ يقف بجانب الفئة الثانية من المفكرين لسببين:

أولا: مُثُل الثقافة الحديثة والحرية والعدالة والتقدم واكتمال الطبيعة الإنسانية هي مُثُل كلية وتتجاوب مع أعمق متطلبات الطبيعة الإنسانية. لم يدرس المفكرون هذه المُثل ولم يقدموها على نحو فجائي وشخصي، ولكنها نمت ونضجت نتيجة محادثة تأملية وحريصة وصبورة ونقدية بين مختلف أنواع المفكرين خلال الخمسة والعشرين قرنا الماضية. فالفكر والتجربة بمختلف مجالات الثقافة هما أساس هذه المثل. والكثير من الناس اليوم يرون هذه المثل كمسلمات لتحسين الحياة، لكن الأمر احتاج إلى عدة قرون من التفكير والتجربة والمناظرة لكي تحوز قبولا عاما. قد يختلف المفكرون، أو يتفقون، على معناها وأفضل طريقة لتحقيقها في حياة الفرد والمجتمع، ولكن معظم المفكرين والقادة السياسيين يسلمون بأنها صحيحة

(*) Thracymachus، سفسطائي عاش بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في أثينا . [المحرر].

وجديرة بالاعتناق. علاوة على ذلك، نحن نخطئ إذ نظن أنه يمكن تعريف معناها، أو أنه يمكن تعريفها بصورة نهائية، لأن ظروف الحياة المادية والروحية في حالة تغير مستمر، وتتغير هذه الظروف بصورة مختلفة في مختلف مجتمعات العالم، وتعتمد كيفية ترجمتها وتطبيقها على نظرة الثقافة العامة وعلى مدى تطورها. على أي حال، الشيء المهم هو أن الاختبار النهائي لصحة هذه الترجمة (أو تلك) ومنهج تطبيقها هو مدى نجاحها في تعزيز سعادة المجتمع.

ثانيا: على رغم أن نتائج الدمار والصدمة الناجمة عن حربين مروعتين دامت لمدة ثلاثة عقود، وسببت شعورا عميقا باليأس الساخر وفي بعض الحالات بالاشمئزاز من الثقافة، فإن روح الديموقراطية وطريقة حياتها انتعشت وكأنها نهضت من رماد دمار هاتين الحربين. استأنفت جميع الدول الأوروبية طريقة حياتها الديموقراطية في الربع الثالث من القرن الماضي، وحاولت شعوبها في هذه العودة إصلاح بعض، وليس كل، الأخطاء التي اقترفوها خلال القرنين الماضيين. انطلقوا نحو هذا الفعل من الاعتقاد بأن الثقافة الأوروبية لن تدوم ولا يمكن لها أن تدوم تحت الطغيان السياسي أو الديني أو العقلي أو الأيديولوجي. وفي الواقع، بدأت مثل الديموقراطية تشق طريقها إلى معظم الدول في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. أفضل الكلام عن «مُثُل» الديموقراطية أو طريقة الحياة الديموقراطية، وليس عن ديموقراطية معينة، لأنه لا يوجد، ولن يوجد أبدا، نموذج واحد للديموقراطية؛ وفي الواقع، لا توجد ديموقراطيتان متشابهتان ببنيتيهما وتفاصيلهما في الاتحاد الأوروبي أو خارجه، وإن تشابهت في اعتناقها لمُثُل الديموقراطية ـ في بنائها الدستوري الذي يعترف باستقلال وسيادة الهيئات التشريعية والنيابية والقضائية للدولة. الموجود واقعيا هو طرق مختلفة لتنظيم المجتمع بناء على هذه المثل. مبادئ التنظيم السياسي والاجتماعي تنبثق عن التربة الثقافية للجماعة. والاختلافات الثقافية هي التي تبرر الكلام عن الديموقراطية الفرنسية أو الألمانية أو البريطانية أو السويدية أو السويسرية أو الإيطالية.

ومن المعقول القول بأن طريقة الحياة الديموقراطية السائدة في أوروبا في هذه الأيام أنضج وأقوى من أي وقت مضى. ويمكن القول أيضا إن التقدم في حقول التربية والهندسة الصناعية والفن والأبحاث والممارسة الطبية والمعلوماتية والفلسفة

واللاهوت والاقتصاد عوامل أدت دورا مهما فعالا في هذا التقدم. ولكن هذا لا يعني أن الثقافة الأوروبية لا تخطئ، أو سوف لن تخطئ ثانية. والتساؤل حول ما إذا كان هذا التطور سوف يستمر من دون انتكاسات كبيرة أخرى لا يقع ضمن نطاق مناقشتي هنا. ولكن النقطة الوحيدة التي أريد التشديد عليها هنا هي أن المشهد السياسي المميز للنموذج الثقافي المعاصر، وإن كان أكثر نضوجا وأكثر فعالية وأكثر ثباتا، فإنه، مبدئيا، امتداد للمشهد الذي نُسج بأيدي رواد عصر النهضة.

الفن: لا يخلق الفنانون، ولا يمكن لهم أن يخلقوا، أعمالهم في فراغ ثقافي، لأنهم يستمدون معتقداتهم ورغباتهم وعاداتهم وحسهم الفني ودافعهم الإبداعي، باختصار نظرتهم إلى العالم، من النسيج الوجودي لثقافتهم، أو من العالم الفني الذي يحتضنهم. قد يرفضون ثقافتهم أو يثورون ضد بعض أعرافها وتقاليدها وممارساتها كما يثور الشباب ضد آبائهم أو ضد المجتمع عامة في السنوات الأخيرة من مراهقتهم، ولكنهم لن يستطيعوا التخلص من نسيجها، من المعتقدات والقيم التي تشكل بناءها. كيف يستطيعوا فعل ذلك إذا كانت هذه القيم والمعتقدات هي روحهم، الروح التي غذت نفوسهم، وعقولهم وقلوبهم، والتي هي مصدر دماء الحياة التي تجري في عروقهم؟ ومع ذلك، على الرغم من هذا التجذر الثقافي، فإن الخاصية التي تعرف الفنان هي الإبداع - الشجاعة لأن يتجاوز الأعراف الحالية، وأن يقدم فهما أكثر ثراء لمثلها الثقافية وأنماطا جديدة من التعبير الفني. إن النشاط الفني بطبيعته يتجنب التقليد وكل ما هو مألوف. لقد تعلمت عيناه أن ترى النواحي الجوهرية والكلية للواقع. هدف الفنان أن يغوص في الواقع وينقل عمق رؤيته الفنية ويشاركها مع الآخرين، لا لأنه يشعر بالوحدة، ولا لأنه يفتش عن نوع معين من اللذة، ولكن لأنه يرغب في إشعال شرارة الفهم في عقول الناس وأن يوسع أفق خيالهم. أليس فعل المشاركة على المستوى الإنساني نوعا من العطاء؟ أوليس فعل العطاء فعلا من أفعال النمو الإنساني؟ إن العمل الفني الذي لا يلهب حسّنا الأخلاقي والذي لا يجدد لدينا الحس بالحقيقة والجمال، هو عمل تافه. لماذا يتعين عليّ أن أصغي إلى قطعة موسيقية أو أقرأ رواية إن لم تنر تلك التجربة عقلي وتنعش ضميري وترضي حسي باللذة الجمالية وتخلق لحظة من التساؤل الذاتي؟ وكيف بإمكانها أن تؤدي إلى هذا النوع من التجربة إن لم تكن كنزا من البصيرة العقلية

والأخلاقية والجمالية؟ عادة يصف فلاسفة الجمال العملية الفنية بلغة التعبير أو التواصل أو التمثيل، ولكن في أفضل الأحوال تبقى هذه اللغة مجازية. الإبداع الفني نشاط كاشف، يزيل الحجاب الساتر للوجود أو الحقيقة ليساعدنا على رؤية الوجود أو الحقيقة كما هما. هذا الكشف هو المصدر النهائي للمتعة الجمالية.

في التجربة الجمالية لا تراودنا الأفكار فحسب، ولكننا نرى ونحدس المضمون الجمالي للعمل بأعين الخيال، ونفهم ما نراه لأن مضمون التجربة معطى لنا عينيا في كمال وجوده: الجوهر، والعلاقات، والمعاني، ونبضات الحياة. عندما أصغي إلى مناجاة هاملت تتدفق من فمه في سياق العرض الدرامي، أنا لا أصغي إلى محاضرة فلسفية أو لاهوتية، ولا إلى اعتراف من نوع ما، أنا أصغي إلى نفس إنسانية غارقة في عمق فكرها، في عمق ارتباكها واعترافها الأخلاقي. أُصغي إلى كائن إنساني يكافح لكي يكون صادقا، أصغي إلى كائن إنساني مغمور في قوة المحبة، أصغي إلى كائن إنساني يجاهد ليتصالح مع نفسه، لأني أشعر بما أسمعه وأفهم ما يعنيه أن تكون إنساناً. هل باستطاعتي مغادرة المسرح من دون أن أتأثر؟ هل باستطاعتي الاستمرار في حياتي من دون أن أفكر في معنى حياتي؟ هل باستطاعتي أن أدرك، أثناء العرض، أنني جالس على كرسي بمسرح؟ أو كيف أستطيع مقاومة الانجذاب أو الانغماس في عالم هذه المسرحية؟ كما ترى، في التجربة الجمالية لا أفكر فحسب، بل أعيش ما أدركه وأتخيله. هذا النوع من الإدراك وجودي؛ إنه ذلك النوع الذي يجعلني أفكر وأشعر وأفعل وأفهم نفسي والعالم حولي بطريقة مختلفة. سر الإبداع الفني يقع في صميم هذا النوع من الإدراك، يقع في مقدرة الفنان أن يحول مادة معينة - كلمات، رخام، أصوات، أفعال، حركات، دهان - إلى تكوين ذي معنى. لا أكون مبالغا إن قلت بأن نداء الفنان الأساسي هو نداء من أجل هذا النوع من التكوين.

وهكذا كان أيضا نداء الفنان الحديث في فجر المرحلة المعاصرة. لم يكن نداء نزوة عابرة، بل تجاوب مع وضع الفن في القرن التاسع عشر والتغيرات الدرامية في العلم والاقتصاد والسياسة والتربية والدين. لقد استنفدت عمليا الطرق والوسائل التقليدية للإبداع الفني في القرن التاسع عشر. العديد من الأعمال الفنية كانت إما من دون روح وإما تقليدا. شعر عدد من الفنانين بحاجة ملحّة إلى مساءلة قواعد وثوابت واصطلاحات الفن التقليدي، وباشروا بطرق جديدة للتعبير الفني. ولكن

عالم المعرفة كان يتضخم بازدياد؛ وكذلك كان عالم التكنولوجيا يغير خارطة السياسة والاقتصاد والتربية والحياه الاجتماعية باستمرار. لم يكن باستطاعة الفنان والروائي والموسيقي والمعماري والنحات تجاهل هذه التطورات والتحديات. هل يمكن للعين الشغوفة بالحقيقة والخير والجمال أن تغض النظر عن هذه التطورات؟ إن تاريخ الفن الثري والمنعش والمغامر في القرن العشرين يشهد على هذا الشغف. قد أفيد القارئ إذا قدمت تفسيرا لمنطق هذه التطورات بمناقشة قصيرة لواحد من الأنماط الفنية: الرسم. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، سوف أختار بيكاسو لأنه مثال على الاندفاعة المتوهجة للنبض الخلاق ولروح الفن الحديث في حياته وعمله[4].

عندما وصل بيكاسو إلى باريس في بداية القرن العشرين، كانت ثورة هادئة، وإن كانت متصلة، تختمر باطراد في جميع الفنون. كان هدفها الأول التخلص من النظرة التقليدية إلى طبيعة وأهداف ودور الفن في حياة الإنسان، وتأسيس مبادئ الإبداع الفني على أرضية جديدة. كان الشعراء في طريقهم لتحرير القصيدة من الأوزان والقوافي وإعطاء الخيال الشعري أجنحة جديدة، وكان المسرحيون يبتكرون تطورات جديدة للمأساة والكوميديا والميلودراما، وكان الموسيقيون يحاولون تجاوز المنهج المؤسس للتآليف السيمفونية ويبثون روحا جديدة حرة في تعبيرهم الموسيقي، وكان الروائيون يحاولون الابتعاد عن القصة كحكاية والدخول في عالم من التحليل والنقد وبناء الشخصية الروائية، وكان المعماريون يعملون على تعريف جديد لمعنى البناية والسكن تحت ضوء التقدم في العلم والتكنولوجيا والحياة المدنية، وكان النحاتون يبثون الروح الإنسانية في تماثيلهم من دون التطفل المزعج والكليشيات غير اللازمة والزخرفة المفتعلة. بدا واضحا لمعظم الفنانين أن الفن بجميع أنواعه وصل إلى طريق مسدود. شعروا بالوهج الحارق للإبداع وبالحاجة إلى توسيع أفقه ومقدرته على التجاوب مع المشهد الثقافي المتطور الجديد. كانت هذه اللسعة حادة وعميقة في نفس بيكاسو المضطربة، ولكنها كانت صدى للوهج الذي انتشرت حرارته في جميع أنحاء عالم الفن. كان بيكاسو يعرف كبقية الفنانين أنه لا يستطيع أن يبدع ضمن إطار القواعد والأفكار والمصطلحات والممارسات التي سادت الوعي الفني منذ النهضة الأوروبية، ولكن لم يكن يعرف بوضوح بعد التوجه الذي يتعين عليه أن يمضي إليه. أولا، كان يعرف أن عليه تجنب المواضع التاريخية: على العمل

الفني أن يبتعد عن الماضي والتاريخ والسرديات والسياسة. لقد استهلك الكثير من الطاقة الفنية في خلق صور للأرستقراطيين ومسؤولي الحكومة والمشاهد التاريخية والتجار الأغنياء والقادة الدينيين، صانعي التاريخ. كانت خطوة بيكاسو الثورية الأولى باتجاه فصل الفن عن السلطة بجميع أشكالها. انظر مثلا مشهد «نابوليون يجتاز الألب في طريقه إلى ممر القديس برنارد» للفنان دافيد[*] الذي تكرر رسمه مرات عديدة في القرون الماضية. يمثل هذا المشهد القوة الإمبريالية المطلقة. فبيد واحدة يمسك نابوليون بزمام القوة المطلقة، وباليد الأخرى يشير إلى الطريق التي تؤدي إلى ذروة المجد. حتى الحصان الذي يمتطيه يسير بثقة ثابتة ويبدو كأنه يحلق نحو هذه الذروة. حسنا فعل بيكاسو عندما تجنب مشاهد مملة وعادية كهذه في لوحاته الفنية، وعوضا عن هذا النوع، أتى بلوحة «قيادة حصان» في 1905، لتصور فتى شبه عارٍ يقود حصانا من دون سرج. والاثنان، الفتى والحصان، لا يصبوان إلى المجد أو السلطة. بالعكس، كلاهما تبدر عنه نظرة تعبر عن الانطوائية، عن قلق يثيره مستقبل غامض أو ربما حاضر مقلق. الصدق والبساطة والبراءة تشع من وقفتهما الأنيقة. يقف هذا العمل الفني ككيان مستقل؛ يمثل كلا متكاملا من دون الإشارة إلى أي شيء خارجه.

المثال الثاني التقليدي كان الفكرة الضيقة، وتقريبا السطحية، القائلة بأن هدف الفن هو الجمال. العديد من الفلاسفة والفنانين عرّفوا الفن على أساس جمالي: العمل فن يقدر ما هو جميل. العديد منهم افترض أن الجمال هو مبدأ التمييز الفني. حازت هذه الفكرة أوضح تعبير عنها في محاولة لإظهار تناسق الجسم الإنساني. ولكن الجمال الأنثوي احتل المكان البارز في الفن الأوروبي منذ بداية عصر النهضة. شكلت الأنثى العارية نوعا فنيا، وغالبا أُعطي جمالها شكلا مثاليا. وفي الواقع كان هدف ذلك الفن إمتاع عيون الأغنياء والأقوياء. ولكن يجوز لنا التساؤل: هل التمييز بين العري الفني والعري واضح وقابل للتعريف، أو حتى ممكن؟ اعتقد بيكاسو أنه آن الأوان لتجريد العمل الفني من صلته بهذا التصور غير الواقعي للجمال، وعمل على توسيع حقل «الجماليات» إلى أبعد حدود ممكنة. لم يعد الجميل، ليس فقط في

(*) Jacques - Louis David، فنان فرنسي توفي في 1825. [المحرر].

الكائنات الإنسانية، ولكن أيضا في جميع حقول التجربة الأخرى، الحلو أو الظريف أو الماتع أو الحالم أو المنسجم تقليديا. وبمجرد أن انتهى من العمل على «قيادة حصان»، رسم لوحة «آنسات أفينيون» في 1907، وعوضا عن امرأة مضطجعة في مخدعها، أعطانا بيكاسو خمس نساء في بيت دعارة. لا تتسم هؤلاء النسوة بالأناقة والحياء والإغراء والحنان، ولا يتسمن بالنعومة، بل نراهن من دون ثياب، ساخرات ومحتقرات جنسيا ومتحديات. هذا المشهد يخطف انتباهك ويبقيه في إطار اللوحة. لا يسمح لك بأن تحلم أو تتخيل. لقد سقطت لوحة الأنثى العارية الجميلة من فوق المنصة. بعد أن رأى أحد النقاد الأمريكيين لوحة بيكاسو، قال إن الرسام أصابه الجنون، بينما قال ماتيس(*) بأن هذه اللوحة نكتة.

الوثن الثالث، والأكثر قوة، الذي انهار هو التمثيل (التصوير): الفنان لا يمثل أو يقلد المواضيع والحوادث الطبيعية والإنسانية فحسب. الفنان خلاق، مبتكر، لا مقلد، ولا يهتم بالجمال بحد ذاته. إذا كان هدف الفنان كفنان أن يصور الموضوع أو الحادثة على اللوحة، فمن الأفضل أن تقوم الفوتوغرافيا بهذه المهمة. بالإضافة إلى ذلك، الفنان لا يرسم بيده بل بعقله. اندفاع الفنان، كما قال سيزان(**)، هو اندفاع نحو الكلي، اندفاع نحو الجوهر، نحو الوجود. ينبثق العمل الفني عن هذا النوع من التجربة. وكما قال بيكاسو، الفن استدعاء (Evocation)؛ إنه فرصة لاستدعاء حس الحقيقة المنسي: الجوهر الذي يمنح الشيء وجوده. ولكن المنسي يحجبه المظهر الحسي والاجتماعي. وهدف الفنان هو رفع الحجاب عنه وجعل جوهره جليا واضحا للإدراك المثالي. غير أن هذا النشاط ليس سهلا ولا تلقائيا، إنه إبداعي بامتياز. إن التكوين الذي يخلقه الفنان هو وسيلة التعبير وهو مأوى الجمال بحد ذاته؛ مأوى المضمون الحدسي الذي يدركه الفرد في التجربة الجمالية، والذي يخلقه الفنان في العملية الفنية الحقيقية. اقترب بيكاسو، تحت تأثير سيزان وفان جوخ(***)، من شكل سرعان ما صار يُطلَق عليه «التكعيبية»، بالابتعاد عن العالم الفني التقليدي، أو ربما بتذكيرنا برسالة الفن الحقيقية. هدف هذا النمط من التعبير الفني هو نقل

(*) Henri - Émile - Benoît Matisse، رسام ونحات فرنسي توفي في 1954. [المحرر].

(**) Paul Cézanne، فنان فرنسي توفي في 1906. [المحرر].

(***) Vincent Willem van Gogh، فنان هولندي توفي في فرنسا في 1890.

السمات الجوهرية للواقع كما هو، أي بأبعاده المكانية والزمانية، وأيضا بأهميته. قد يكون تقديم الواقع تكعيبيا أفضل طريقة لإظهار جوهر الأشياء. المهم هو صياغة السمات الأساسية للجوهر وتشكيله وفقا لرؤية الفنان المبدعة. عندما ألقي نظرة جمالية على «صورة دانيال هنري كون وايلر» (1910)، مثلا، أنا لا أرى هيئة إنسان جالس مكتوف اليدين، فحسب؛ أنا «أشيّد» هذه الهيئة في سياق إدراكي لها جماليا، وإلا نزلت بها إلى مستوى الفوتوغرافيا. هدف بيكاسو من اللجوء إلى المنهج التكعيبي في التعبير الفني تجاهل الواقع، بل إظهار دينامية الخلق الفني والتجربة الفنية. ولكن هل كان هذا المنهج الأفضل أو الأوحد لاسترداد رسالة الفن الحقيقية؟ العديد من المهتمين بالفن ضاقوا بهذا المنهج الجديد الذي بدأ في الانتشار ولم يرحبوا به بحماس. لقد كان جافا وصعبا بالنسبة إليهم. نعم، كان صعبا وجافا، ولكن من قال إن الفن الجاد، أو الجمال، دائما سهلا وماتعا؟

كان هجوم بيكاسو الناجح على التمثيل باعتباره السمة التي تعرف الفن ذروة المرحلة التي تمكن تسميتها «المرحلة الجمالية»، التي صان فيها بيكاسو فنه عن الالتزام بأي واجبات أخلاقية أو اجتماعية. كان هدفه الرسم، أي خلق أعمال فنية قيّمة جوهريا: العمل الفني غاية بذاته. وقد اعتنق في هذه المرحلة الرأي القائل بأن غاية الفن هي «أن أرسم وليس أي شيء آخر». مرة أخرى، فقد كتب ذات مرة: «سوف أبقى منشغلا بالجماليات... سوف أستمر في صنع الفن من دون أن أنشغل بالسؤال عما إذا كان ما أفعله يؤنسن الحياة». والتزم بهذا الرأي حتى منتصف الثلاثينيات. في غضون ذلك الوقت، أنتج عددا كبيرا من الأعمال فتح فيها بشجاعة باب اللاوعي وأظهر القوى الباطنية التي تحرك السلوك الواعي – الميول التدميرية عند البشر، الجنس، الخوف، الضعف، الرغبة – بلمسة عبقرية شعرية. ولكن هذا الموقف من الممارسة والنظرية تغير فورا بعد تدمير غورنيكا من قبل سلاح الجو الألماني (Luttwaffe) في 1937. أصابته نوبة من الغضب والاشمئزاز الأخلاقي، ومن الثورة، عندما شاهد التدمير الكامل وغير المبرر للكائنات الإنسانية البريئة وللإنجازات الثقافية. كيف يمكن لفنان ذي ضمير أخلاقي أن يقف صامتا أمام هذا الدمار؟ كيف يمكن للفنان أن يتجاهل الأرض التي يقف عليها كفنان؟ ولكن هل باستطاعة الفنان أن ينفصل عن فنه؟ لقد خاض بيكاسو حوارا فنيا راديكاليا. الفن

الذي لا يربطنا بتيار الحياة الإنسانية، الذي لا ينعش أو يوقظ الضمير الإنساني، أو الذي لا يدفع العقل إلى تفهم أعمق للحياة والعالم، باختصار، الفن الذي لا يحث الفرد على أن ينمو بإنسانيته، قد يحتل وجودا مجردا في المتحف أو الأماكن العامة، وقد يمثل مكانة معينة في تاريخ الفن، بيد أنه لا صلة له بالكائنات الإنسانية. كيف يمكن للعمل الفني أن يكون مهما إذا لم يخاطب العقل والقلب الإنسانيين؟ وكيف يمكن للفرد أن يتمتع بفن كهذا؟ إذا كان الهدف الوحيد للعمل الفني هو إثارة شعور من اللذة، فإنه سطحي وسجين ذاته في آن معا، وربما وسيلة للتسلية. على العمل الفني الجدي أن يمتلك صوتا إنسانيا، وعلى هذا الصوت أن يتكلم بوضوح وبصدق. وقد نطقت جدارية غورنيكا بهذا الصوت، وتركت أثرا عميقا على فن العصر الذي تلا الحرب العالمية الثانية. حتى بعض أعماله الممتازة المجردة، تلك التي بدت منفصلة عن الواقع، كانت مشربة بالبصيرة والدفء الإنساني.

ولكن النمو والتطور الفنيين اللذين مر بهما بيكاسو ومحاولته، أولا، تحرير الفن من قيود التقليدية والمغامرة في أساليب جديدة تتجاوب مع مطالب الرؤية الإبداعية الحرة، وبعد ذلك تأسيسها على أرضية ثقافية جديدة، كانت نموذجية بكل معنى الكلمة، لأن عملية نمو وتطور مماثلة اجتاحت بقية الفنون. الناجم كان روحا فنية تعددية وممتلئة بالحيوية ومتعددة الجوانب. أصبح الفنان المعاصر يمتلك في آن واحد عقلية تاريخية وحساسية ثقافية مسؤولة. على الرغم من أن الفنانين على وعي تام بهويتهم الثقافية، فإنهم لا يفكرون ويشعرون ويخلقون أعمالهم برؤيتهم الثقافية فقط، ولكن برؤية عالمية أيضا. لقد أصبحت الحدود المادية والثقافة والقومية التي كانت تفصل الدول والقارات بعضها عن بعض شفافة بصورة متزايدة. علاوة على ذلك، فإن صدى أي حدث في أي مكان ينتشر في جميع أنحاء العالم، وفي فترة زمنية قصيرة. الحركة العابرة للدول تزداد بسرعة. الوعي بالثقافات الأخرى والحوار المتعدد الثقافات تيار غير قابل للتراجع. وما هو عالمي لا يمكن بعد الآن فهمه من زاوية المركزية - الأوروبية، ولكن بنظرة كونية، أي، بنظرة إنسانية. الإنسانية في حد ذاتها أصبحت، وبصورة متزايدة، الاهتمام الأول للفنان ولموضوعه الفني. وسعت هذه التحولات الثقافية، وتحولات مثلها، وعمّقت الرؤية الإنسانية للفنان، ووسّعت فضاء الخلق الفني وأطلقت القوى الكامنة في دوافع الإبداع. وإلا،

فكيف يتيسر لنا تفسير اتساع حقل الفن – اتساع نطاق موضوعاته وأيضا وسائله إلى التعبير الفني؟ وكيف يمكن تفسير بروزه المتصاعد كمؤسسة ثقافية مركزية في مجالات التربية والحياة العامة؟

إن الثورة الفنية التي بدأت بالنهوض في منتصف القرن التاسع عشر ووصلت ذروتها في التطور في القرن العشرين لا تعني، في اعتقادي، انفصالا عن الفن الحديث أو رفضا له، ولا تعني تحولا راديكاليا عن المعتقدات والقيم الرئيسة التي تشكل نسيج الرؤية المعاصرة للعالم. هدف هذه الثورة هو إعادة تأويل، وتقييم، واكتشاف للإمكانات الكامنة في الدوافع الإبداعية للطبيعة الإنسانية. كان هذا التطور لحظة فارقة للتساؤل الذاتي. كان تجاوبا مع التطورات السياسية والاقتصادية والعلمية والتربوية والتكنولوجية خلال قرن انتقالي (1850 – 1950) من ناحية، وتوجه الدوافع الإبداعية إلى التجاوب مع تحديات هذه التطورات من ناحية أخرى.

2 - الصداقة في النموذج الأخلاقي المعاصر

على الرغم من أنه كان دراميا في تطوره ومميزا بإنجازاته البناءة، وأيضا المدمرة، ومهما، بالفعل، من منظور تاريخي، فإن زحف النموذج الثقافي المعاصر إلى القرن العشرين سبّب تغيرا جوهريا في الأنماط السلوكية النموذجية المختلفة. في استطاعتنا القول إن هذا التغير نجم عن انفجار في الإبداع والعلم والتكنولوجيا والاقتصاد والفن والسياسة والتربية. هذا الانفجار وسَّع أفق العقل الإنساني وأظهر إمكاناته. ابتدأ العقل بالغوص في نسيج المادة وفي عمق العقل الإنساني، من ناحية، وفي الفضاء الخارجي للكون من ناحية أخرى؛ فبغض النظر عن الميول الجنسية أو المواقع الاجتماعية أو الحالة الاقتصادية أو الخلفية الإثنية أو المواهب العقلية، أصبحت القيمة العليا للكائن الإنساني في حد ذاتها متأصلة في طريقة تفكير الناس؛ لم يعد الفن مقصورا على النخبة، بل أصبح وسيلة كلية للتعبير عن المشاعر المهمة وعن اهتمامات وأمنيات ورغبات البشر في جميع بقاع الأرض. واكتسبت التربية، بوصفها حاجة أساسية وشرطا ضروريا للتقدم المادي والروحي اكتسبت اعترافا شاملا. أصبحت الحرية وحقوق الإنسان، وهما ركيزتا الديموقراطية، أسس التفكير الأخلاقي والسياسي. العمر الطويل أصبح أمل الجميع وليس الأقلية فقط. والدين أصبح أكثر روحانية، وأقل مادية

ومؤسسية وطقسية. وأخيرا، أصبح العالم الإنساني أصغر وأكثر توحدا من خلال شبكة كلية من التواصل على مستوى المعلومات والسياسة والاقتصاد والنقل.

ولكن، كما أشرت سابقا، كان هذا التغير الجدير بالملاحظة نوعيا في طبيعته، لأنه لم يشمل تغيرا مقابلا في رؤية العالم التي تشكل أساسه، بل بفهم وتطبيق المعتقدات والقيم التي تشكل نسيجه. تبقى هذه المعتقدات والقيم، وفق معرفتي، أساس النموذج الثقافي المعاصر. ومع ذلك، على الرغم من هذه الاستمرارية النموذجية، نشهد تغيرا جديا في طريقة الفلاسفة بالتنظير حول طبيعة الأخلاق والبحث في الأخلاق، أي في وظيفة النظرية الأخلاقية. على أي حال، هذا التغير لا يعكس تغيرا في أساسيات النموذج الأخلاقي، في الأرضية التي يقوم عليها النموذج الأخلاقي، أي في تصوره للخير الأسمى. وفي الحقيقة، تبقى الرؤية الأخلاقية التي تشكل الأرضية التي يقوم عليها النموذج الأخلاقي بمنزلة محكمة الاستئناف العليا بالنسبة إلى عملية توضيح وتأويل وتبرير المبادئ والقواعد والتطورات الأخلاقية ليومنا هذا. وبكلمات أخرى، تبقى الأرضية التي يقف عليها الفيلسوف في التنظير معياريا و«ميتا-أخلاقيا». وبكلمات أخرى، مرة ثانية، يبقى النموذج الأخلاقي الحديث الإطار لأي نوع من التحليل الأخلاقي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من قبل الفلاسفة المعياريين والميتا-أخلاقيين. ولكن في هذه الحالة كيف تفسر غياب الصداقة كقيمة مركزية عن التنظير الأخلاقي المعاصر؟ هل أسباب هذا الغياب مماثلة للأسباب التي ناقشناها في الفصل السابق؟ لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، لأن طبيعة وأهداف الفلسفة طرأ عليها تغير جدي. وهكذا، وعلى الرغم من أن النموذج الثقافي الحديث مبدئيا لم يتغير، فإن أسباب استبعاد الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية تغيرت. لهذا السبب علينا أن نفتش عن هذه الأسباب ضمن إطار التغير الذي طرأ على النموذج الثقافي الحديث عامة والفلسفة خاصة. كان هذا التغير مميزا وأنتج مناخا فلسفيا جديدا، لأن بذوره تغذت على تطورين تاريخيين، الأول فلسفي والثاني علمي. كل من هذين التطورين شكك في ادعاءات الفلسفة، وأدى تدريجيا إلى تحول في الفلسفة كطريقة تفكير في العالم.

دشَّن التطور الأول كتاب كانت «نقد العقل الخالص». في هذا العمل، جادل كانت بأن المعرفة الرياضية ومعرفة الطبيعة ممكنة، ولكن المعرفة الميتافيزيقية

غير ممكنة. إذن، وعلى الأقل ضمنا، تصبح معرفتنا بالعالَم منوطة بالعالِم. ولا تتعلق مناقشتنا هذه بما إذا كانت الحجج المقدمة في هذا الكتاب العميق حاسمة، أو مقنعة. ولكن معظم الفلاسفة الذين أتوا بعد كانت رفضوا نتائجه، وفي الواقع شرعوا في بناء بعض أهم الأنظمة الميتافيزيقية في تاريخ الفلسفة. مثلا، فيخته، شيللنيــغ(*)، هيغل، ماركس، شوبنهاور، إذا أردنا ذكر بعض الأسماء، كانوا على اقتناع كأفلاطون وأرسطو وديكارت وإسبينوزا قبلهم بأن مهمة الفيلسوف هي معرفة طبيعة الواقع ومعنى الحياة الإنسانية: الفلسفة منارة المعرفة. ولكن الثقة بهذا الاعتقاد، أو لنقل بهذا الافتراض، بدأت بالتراجع بين الفلاسفة، عندما بدأت العلوم الجديدة، الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية، بتقديم معرفة موثوقة ومثمرة للطبيعة الإنسانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. البعض جادل بأنه يمكن للنظام الفلسفي أن يقوم بوظيفة عاطفية أو جمالية أو دينية، أو بوظائف أخرى، ويمكن أن يلقي بضوء الفهم على أسئلة شخصية أو إنسانية، ولكن لا يستطيع أن يقدم معرفة عن طبيعة الواقع. إن عدم قدرة الفلسفة على الوصول إلى معرفة حقيقية لا بد أن يفسر التنوع المحير، وفي بعض الأحيان التناقضات المربكة، بين مختلف الأنظمة الفلسفية. حاول كانت أن يحل هذه المشكلة بصورة نهائية، ولكنه فشل. على أي حال، برهن نجاح العلوم بصورة واضحة على أن المعرفة الميتافيزيقية غير ممكنة، على الأقل باستخدام المناهج التقليدية للبحث عن المعرفة، وأن المنهج العلمي هو المنهج المناسب للحصول على المعرفة. شكل هذا الإقرار من قبل العديد من الفلاسفة والعلماء لحظة من التساؤل الذاتي: إذا كانت معرفة الطبيعة والحياة والعقل مهمة العالِم، فما مهمة الفيلسوف؟ هل على الفلسفة أن تصبح علما، أو على الأقل أن تصبح علمية؟ إذا كان الجواب نعم، فما نوع المعرفة التي يمكن أن تقدمها؟ ما حقل بحثها، أو ما نوع الأسئلة التي تستطيع تحليلها والإجابة عنها؟ هل كانت الطريقة التقليدية لصياغة الأسئلة الميتافيزيقية خطأ وفي حاجة إلى إعادة صياغة؟ هل يختلف نوع المعرفة التي يجب على الفيلسوف أن يسعى وراءها، نوعيا، عن معرفة العالم؟ حسنا، بغض النظر عن نوع المعرفة التي ينشدها الفلاسفة،

(*) Johann Gottlieb Fichte، الألماني مؤسس الفلسفة المثالية. توفي في 1814؛ وWilhelm Joseph Schelling، فيلسوف ألماني توفي في 1854. [المحرر].

هل في إمكانهم السعي من أجل معرفتها قبل أن يتمكنوا من استيعاب المعرفة العلمية، أو على الأقل الإقرار بالقوانين والتصورات الطبيعية؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فهل ستصبح الفلسفة خادمة للعلم؟

من المستحيل تقديم مناقشة مفصلة للاتجاهات المختلفة التي قدمت كحلول ممكنة أو كأجوبة عن الأسئلة التي نشأت عن المأزق الذي أنتجه نجاح العلوم في بداية الفترة المعاصرة. يكفي القول إن هذا المأزق لم يهمش أو يزعزع الفلسفة كحقل أكاديمي شرعي وطريقة حياة عقلية ذات أهمية بالغة. على العكس، نكون محقين إذا قلنا إنها تحررت من هذا المأزق وانبعثت كحقل أكاديمي أكثر صلابة وأكثر إنتاجية وأكثر إيجابية مما كانت عليه من قبل. سوف أناقش الآن ثلاثة اتجاهات واسعة الانتشار: البراغماتية، والوجودية، والتحليلية. الأول رحب بالمنهج العلمي، والثاني أعاد تعريف الأسئلة الميتافيزيقية وحاول التجاوب مع المعرفة العلمية، والثالث تقبل أولوية المنهج العلمي في سعينا إلى معرفة العالم وحاول إعادة تعريف وظيفة الفلسفة. ولكن جميع فلاسفة الأخلاق الذين نظّروا ضمن إطارات هذه الاتجاهات الثلاثة همشوا الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية.

أولا، وفق ديوي(*)، أبرز الفلاسفة البراغماتيين وأكثرهم تأثيرا في الزمن المعاصر، فسؤال الفلسفة الرئيس هو العلاقة بين المعرفة العلمية - القضية أو الاعتقاد الصحيح - والقيم الجمالية والدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية. أصبح واضحا لديوي في بواكير تطوره الفلسفي أن المنهج العلمي أفضل منهج للحصول على المعرفة الصحيحة. وهكذا، إذا أرادت الفلسفة أن تقوم بوظيفتها على خير ما يرام، إذا أرادت أن تجيب عن الأسئلة الصعبة التي تنشأ في مسيرة حياتنا النظرية والعلمية، عليها دمج المنهج والروح العلمية في نمط تفكيرها. واجه ديوي هذا التحدي بنجاح مذهل. كانت نتيجة مسعاه تصورا مثيرا للعالم - للطبيعة وللطبيعة الإنسانية ولمعنى الحياة الإنسانية[5]. طبق المنهج العملي في تحليله للأسئلة المركزية في الإبيستمولوجيا والميتافيزيقا والمنطق والقيم. ولكن عندما نطبقه في الأخلاق، مثلا، كما فعل ديوي، فإننا نكون مضطرين إلى أن نتجنب كل ما هو مطلق، خصوصا

(*) John Dewey، فيلسوف وعالم نفس أمريكي. توفي عام 1952 . [المحرر].

المطلق الرئيس الذي وقع التسليم به في النظرية الأخلاقية التقليدية من دون تحليل نقدي، والذي رفضه ديوي، أعني الخير الأسمى (Summum bonum). في كتابه «تفكيك الفلسفة» يكتب «ليس الهدف في الحياة هو الكمال، كغاية نهائية، بل الهدف هو العملية القادرة على احتمال جميع الضغوط، والمتمثلة في السعي إلى الكمال والنضوج، والارتقاء بجميع أنواعه. الإنسان السيئ هو الإنسان الذي، بغض النظر عما إذا كان سلوكه صالحا في الماضي، يبدأ سلوكه بالتدهور، ليصبح هو إنسانا أقل صلاحا. والإنسان الصالح هو الإنسان الذي، بغض النظر عما إذا كان سيئ الخلق في الماضي، يستمر في التقدم نحو الأفضل. هذا التصور يجعل الفرد قاسيا نحو نفسه وإنسانيا (عطوفا) نحو الآخرين. عوضا عن معيار واحد، لماذا لا نتبنى معايير عدة؟ من الذي يفرض علينا هدفا واحدا، نهائيا، بغض النظر عن فهمنا لهذا الهدف؟ هل الاعتقاد بهذا النوع من الهدف مبرر؟ هل يقوم بوظيفته بالضرورة كمبدأ تفسير وتبرير؟ المهم هو إمكانية واستمرارية النمو. علينا النظر إلى «المعايير» باعتبارها «وسائل» نستعملها في تعزيز النمو الإنساني. هكذا، فالقيم ليست كلية ومطلقة؛ بل يصنعها البشر في سياق تاريخي – ثقافي معين. إنها تنشأ من صميم التجربة الإنسانية، من الحالات العينية التي يعيشونها، من التحديات التي يواجهونها، من المتطلبات الحياتية، من الحاجيات النظرية والعملية في مسيرة حياتهم. القيم تتغير وتتطور ولها سيرتها. مثلا، طرأت على فكرة العدالة تغيرات كبيرة عديدة وبطرق عديدة في معناها وأهميتها وطرق تطبيقها منذ الأيام الأولى لليونان إلى يومنا هذا. نثمن العدالة وبقية القيم لأنها تقوم بدور شروط ضرورية للنمو الإنساني. ومسألة ما إذا كان مفهوم «النمو» نوعا من المفاهيم النهائية هي أمر قابل للتساؤل؛ ولكن حتى لو سلمنا بأنه ليس مفهوما مطلقا، على رغم ذلك، فإن وظيفة النظرية الأخلاقية معيارية، ومهمتها الأولية وفق ديوي هي تقديم شرح معقول للسلوك الأخلاقي: ما الذي يجعل القانون أو المؤسسة أو الفعل أخلاقيا؟ كيف يجب أن نسلك؟ في الفقرة الأولى من كتابه «نظرية الحياة الأخلاقية» يكتب ديوي: «الأخلاق هي العلم الذي يعالج السلوك من حيث هو صواب أو خطأ، طيب أو خبيث». وهناك مصطلح واحد للإشارة إلى السلوك موضع البحث وهو «السلوك الأخلاقي». ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها بالقول إن هدف الأخلاق هو الشرح المنظم لأحكامنا المتعلقة

بالسلوك بقدر ما تتعلق بالأفعال الصحيحة أو الخاطئة، الجيدة أو «السيئة»[6]. الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يعزز النمو الإنساني، ولكن ليس ذاتيا أو وفقا لأهواء الفرد. لكي يكون الفعل أخلاقيا عليه أن يلبي المتطلبات الروحية والاجتماعية والحياتية للفرد، وعليه أن يلبي متطلبات التفكير النقدي (التدبّر)، ويحوز موافقة المجتمع (المعيار الأخلاقي). وهكذا، فلكي يكون الفعل أخلاقيا عليه أن يكون خيّرا وأن يختاره الفرد لهذه الغاية. وشأنه شأن أفلاطون وديكارت وإسبينوزا وميل، كان ديوي فيلسوفا إصلاحيا. أراد لنظريته الأخلاقية أن تقوم بوظيفة مبدأ للفعل الفردي، ولوضع السياسات، والتنظيم المؤسسي، والإصلاح الاجتماعي. كان على اقتناع بأن الأسلوب الأخلاقي شرط ضروري للتقدم الاجتماعي. يمكن القول إن النظرة الأخلاقية التي طورها في كتاباته الاجتماعية الكثيرة كانت تقليدية ومعيارية باتجاهها. هذا لا يقلل من أصالة وقوة إقناع وعمق نظرته ومنهج تحليله.

لا تفسح رؤية ديوي للخير كأساس للحياة الأخلاقية مكانا للصداقة كقيمة أخلاقية مركزية، لأن السعادة بالنسبة إليه ليست هدفا نهائيا ولا حالة عقلية من نوع ما. هدفنا هو السعي وراء الحياة الصالحة أخلاقيا، وهذا النوع هو حياة تنمو تحت شروط التفكير النقدي والمبدأ الأخلاقي: نشعر بالسعادة في عملية النمو ككائنات إنسانية. ولكن الصداقة ليست عنصرا في السعادة ولا شرطا لها؛ وهي ليست إحدى الحاجات أو الاهتمامات الضرورية للنمو أو الحياة الصالحة. ولكن لماذا يستبعد ديوي الصداقة كعنصر في الحياة الصالحة؟ في هذا الاستبعاد يعطي كما فعل كانت أولوية للخير في حد ذاته. يضع السعادة بمرتبة أقل من الخير. فهو يجادل بقوة في «نظرية الحياة الأخلاقية» أن السعادة نتيجة عن الحياة الصالحة (الخيرة)؛ لكنه يعتقد بصورة مغايرة لكانت أن مبدأ التميز الأخلاقي ليس كليا وخارجيا بالنسبة إلى حياة الفرد ولكنه، على العكس، ينبثق عن هذه الحياة ذاتها. يكمن الخير الأخلاقي في تلبية الحاجيات، أو المصالح الضرورية لبنية الذات الإنسانية. الإنسان الصالح فنان أخلاقي. القيم التي تجعل سلوكه أو حياته أخلاقية تنبثق عن عقله وشخصيته الأخلاقية. ولكن إذا كانت السعادة هي محصلة السلوك الأخلاقي، وإذا كنا نعرّف الخير بالنمو، وإذا كان النمو لا يشمل بالضرورة الصداقة كعنصر في الحياة الأخلاقية، فلماذا إذن نعتبر الصداقة قيمة أخلاقية مركزية؟

ثانيا، وشأن البراغماتيين، كان فلاسفة الوجود مثل هايدغر، سارتر، ياسبرز، مارسيل، سارتر، كامو، أورتيغا إي غاسيت(*)، الذين يشار إليهم بصورة غامضة باسم «الوجوديين» على وعي تام بالنجاح الحاسم للمنهج العلمي في حقل المعرفة وكانوا أيضا على وعي تام بحقيقة أن التفكير العلمي شرط ضروري، إن لم يكن عنصرا، في التفكير الفلسفي. ولا يمكن الاستنتاج من القول إن معرفة العالَم هي مهمة العالِم أننا، بالضرورة، لا نستطيع أن نفكر فلسفيا، أو أن العالم ليس موضوع الفلسفة. يقر فلاسفة الوجود بأن الأزمة التي سببها انتصار العلم أثارت سؤالين مهمين، الأول منهجي والثاني موضوعي، من حيث طبيعتهما (أ) كيف يمكن للعالم أن يكون موضوع التفكير في الفلسفة؟ (ب) إذا كان هدف العلم معرفة العالم، فما هدف الفلسفة؟ أدى التأمل المنتظم والنقدي للسؤال الأول إلى تمهيد الطريق للمنهج الظاهراتي أو الفينومنولوجي (هوسرل)(**) الذي بدوره مهد الطريق للتفكير الفلسفي في العالم: فلسفة الوجود. جادل الفلاسفة البارزون في هذا الاتجاه، هايدغر سارتر، ياسبرز، وأورتيغا إي غاسيت على سبيل المثال، بأن العالم هو الموضوع المركزي للفلسفة. مهمة الفيلسوف ليست معرفة العالم (وهنا أعني هايدغر)، بل معرفة معناه في حدود ما هو معروف علميا، فك شيفرة معنى العالم في المعرفة العلمية وبها. وهكذا فالسؤال الرئيس للفيلسوف ليس معرفة هذا العنصر أو ذاك - مثلا، الضوء أو الحياة أو الوعي – ولكن معرفة الوجود أو العدم كأساس للواقع الطبيعي والإنساني. لأنه ليس الوجود ولا العدم معطيين للتجربة المباشرة: فماذا نعني عندما نقول إن العالم أو أي شيء يوجد (موجود)؟ بما أن الوجود ليس موضوعا (object)، فإننا لا نستطيع تعريفه بسهولة. إنه لغز (enigma)؟ ولأنه لغز فيجب استكشافه وكشف معناه بأسلوب عقلاني. هذا الهدف الذي شُغف به الفلاسفة في العصر اليوناني القديم دخل عالم النسيان لأسباب ثقافية وتاريخية، بيد أن واجب الفيلسوف هو إحياؤه والبدء في عملية التفكير الفلسفي بالنظر النقدي في مسألة الوجود. وعلى ما في ذلك من

(*) Martin Heidegger، فيلسوف ألماني واسع التأثير توفي في 1976؛ وKarl Jaspers، عالم نفساني وفيلسوف سويسري - ألماني توفي في 1969؛ وGabriel Marcel، ناقد موسيقي وأديب وأحد فلاسفة الوجودية المسيحية، توفي في 1973؛ وJean - Paul Sartre، فيلسوف وأديب وناشط سياسي فرنسي توفي في 1980؛ وAlbert Camus، صحافي وأحد مؤسسي فلسفة العبث، توفي في 1960، وJosé Ortega y Gasset، فيلسوف ليبرالي إسباني توفي في 1955. [المحرر].

(**) Edmund Gustav Albrecht Husserl، فيلسوف الظاهراتية الألماني، توفي في 1938. [المحرر].

تناقض، فقد انضم للموافقين على هذه الاستجابة للمهمة الأليق بالفلسفة وايتهيد، الفيلسوف العملياتي (process philosopher) البارز في العالم الناطق بالإنجليزية. ففي كلمة ألقاها في جامعة هارفارد في العام 1935 قال إنه إذا كانت مهمة العالِم هي معرفة العالَم فمهمة الفيلسوف هي معرفة معناه: «وفيما يخص الدينامية النيوتونية، فالعالم والفيلسوف يتجهان نحو طريقين متقابلين. العالم يسأل عن النتائج ويسعى إلى ملاحظة هذه النتائج وهي تتحقق في الكون، والفيلسوف يسأل عن معنى هذه الأفكار على أساس طوفان التشخيصات التي يشقى بها العالم»[7].

ولكن من الضروري أن يبدأ البحث في طبيعة ومعنى الوجود من فهم للكائن الذي يثير سؤال الوجود: الدازين Dasein[*]. في كتابه «الوجود» خلُص هايدغر إلى أن الوجود في الزمن (الوجود – الزمني) هو معنى الوجود؛ لهذا علينا فهم «الدازين» من منظور الزمن، وهذا يعني أن الزمن هو الإطار الذي فيه يجب أن يُحلل الوجود المحدد Dasein، والوجود عامة. هذا الإقرار يحول الانتباه إلى الوجود العيني الواقعي، أي الزمني، للدازين. فالكائن الإنساني (existenz)[**] هو دائما الأنا التي دائما تفعل في العالم الذي هي مغروسة فيه، فتكتشف بل تختلق ذاتها فيه. ككائن إنساني، أنا لست معطى للعالم ككائن جاهز ولكن كإمكانية لوجودي أنا؛ لهذا أنا معطى كمهمة يجب تحقيقها - طبعا في سياق الزمن. ولدت في العالم وسوف أتركه من دون إرادتي أو معرفتي. وجودي محصور بين حادثتي الولادة والموت. وبين هاتين الحادثتين أنا عملية تَحَقُّق ذاتي، لأصبح كيانا إنسانيا محددا (dasein - الذات الإنسانية)، بقدر ما أنجح في تحقيقها. بكلمات أخرى، حياتي هي مشروع لا يمكن إكماله. إذن، السؤال الأساسي بالنسبة إليَّ هو غاية ومعنى حياتي. ولكن كيف أستطيع الجواب عن هذا السؤال وأنا لا أعرف ماذا ومن أنا؟ وفق هايدغر: جوهري يأتي إلى حيز الوجود – بجهدي طبعا – في سياق الوجود: يتمثل جوهري في وجوده الخاص، أساسا لأنه تحقيق لإمكانيته. وبما أنني إمكانية، فأنا أصنع أو أخلق ذاتي. ولكن مرة أخرى، إذا كنت معطى كإمكانية، أي مشروع حياة،

(*) Dasein، الوجود الإنساني المحدد أو الكينونة عند هيغل. [المحرر].

(**) Existenz، عند ياسبر، هي حالة الحرية التي يمكن أن نعرف في إطارها الوجود الحقيقي، وبالتالي فهي وجود بالإمكانية. [المحرر].

فهذا المشروع يتحقق في مسيرة الزمن، إذن من الأصلح القول إنني تاريخ لا جوهر. الجواب عن سؤال معنى الحياة الإنسانية يكمن في هذه الفكرة: يتقرر معنى حياتي في سياق صيرورتي الواقعية، في سياق تحولي إلى الفكرة التي انطوى عليها كياني باعتبارها إمكانية. تحقيق هذه الإمكانية هو مصيري.

جميع فلاسفة الوجود تقريبا وصفوا عملية تحقيق مشروع حياة الفرد، بقدر ما هو تحقيق للذات الإنسانية كحياة أصيلة (authentic). حياة كهذه تتدفق من صميم وجودها كإمكانية، لا من «الآخرين»، لا من سلطة خارجية - المجتمع، الكنيسة، الدولة. إنها حياة تحقيق ذاتي، فيها يعيش الفرد وفقا لأعلى توقعات الطبيعة الإنسانية. العيش بعكس هذه التوقعات يعني العيش وفقا لضمير فاسد (bad faith)؛ يعني العيش بنفاق أو بخداع. علاوة على ذلك، الحياة الأصلية حرة ولهذا السبب هي مسؤولة. وهل يمكن لها أن تكون خلافا لذلك مادمت أخلق ذاتي في عملية العيش اليومية؟ لهذا السبب علينا أن نكون دائما على استعداد لأن نبرر حياتنا. ليست هناك حاجة إلى طرح سؤال التبرير الذاتي إذا كانت حياتنا تحت رحمة سلطة خارجية. هذه الخاصية، وهنا أعني الحرية والمسؤولية، هي التي تجعل حياة الإنسان من وجهة نظر فيلسوف الوجود أخلاقية. وفي الحقيقة، فمفهوم الأخلاق يترجم في ضوء الأصالة: الإنسان أخلاقي أو صالح بقدر ما يحقق ذاته ككائن إنساني.

كما نرى، «الأخلاق» أو الكيان الأخلاقي مغروس في الأنطولوجيا الوجودية: تصور الخير الأخلاقي متأسس في تصور الأصالة؛ هذا يعني أنه متأسس في تصور الدازين dasein الذي بدوره هو متأسس في تصور الوجود. إنه مغروس في البناء الأنطولوجي للدازين (الوجود الإنساني المحدد). في هذا الغرس ينصهر الأخلاقي والأنطولوجي في كيان واحد: الأنطولوجي يصبح أخلاقيا والأخلاقي يصبح أنطولوجيا. ولكن، كما قال سارتر، لا نستطيع استخلاص الأخلاقي من الأنطولوجي لأن الأنطولوجي هو، جوهريا، تحليل وصفي لبنية الوجود، بينما النظرية الأخلاقية اقتراح معياري للفعل. هذا يفسر غياب النظرية الأخلاقية عن الفلسفات الوجودية كما نعرفها في التقليد الذي سار عليه أرسطو وكانت وميل. وهذا يفسر لماذا لا نجد تحليلا للقيم الأخلاقية، ومن ثم لقيمة الصداقة، في تحليلاتهم للتجربة الأخلاقية. فهم لم يهتموا بطبيعة السلوك الأخلاقي ولكن بطبيعة الحياة الأخلاقية عامة، بالطبيعة التي تميز الإنسان الأصيل[8].

ثالثا: التيار الفلسفي الثالث الذي قدم أكثر الإسهامات نقديا وإبداعيا وثراء لتطور النظرية الأخلاقية وخصوصا لتشذيب منهجها في التحليل هو الفلسفة التحليلية عامة والوضعية المنطقية والتحليل اللغوي خاصة. أقر الفلاسفة الذين اشتغلوا ضمن أطر هذا التيار منذ البداية بأن العلم هو، لا مشاحة، المصدر في معرفة العالم؛ ولكن على عكس البراغماتيين وفلاسفة الوجود والهيغليون الجدد وفلاسفة العملياتية (process)، فإن معظمهم إن لم يكن جميعهم اعتبروا الفلسفة خادمة للعلم. كانوا جريئين بتفكيرهم في أنه إذا كان العلم هو مصدر معرفة العالم الوحيد، إذن على الفلسفة أن تصبح علما أو أن تصبح علمية، أو أن تكف عن الادعاء أو التظاهر بأنها مصدر «معرفة». لا تستطيع الفلسفة أن تصبح علما لأنها لكي تصبح علماً يجب أن يكون لها موضوع، ومن ثم يجب أن يكون لديها عالم واضح من الحقائق، ولكن هذا العالم غير موجود ولن يوجد. جادل بعض الفلاسفة، البراغماتيون والطبيعيون مثلا، بأن الفلسفة تستطيع أن تصبح علمية بمعنى أن تتبنى (أ) روح المنهج العلمي و(ب) المبادئ الأساسية للتفكير العلمي؛ ولكن العديد من الوضعيين رفضوا هذه التوجه على اعتبار أنه إذا كانت فلسفة ما علمية فإنها لا تستطيع أن تقدم معرفة عن العالَم، لأن هذه المعرفة أصبحت مسبقا جزءا من اختصاص العالِم. تستطيع أن تقدم على الأقل، كما فعل هيكل(*)، رؤية للعالم. يمكن إضافة هذه النظرة إلى معرفتنا، بيد أن قيمتها الأساسية تكمن في أنها توحّد مختلف أنواع المعرفة في نظام شامل ومنتظم. وهكذا، فصياغة الرؤية التي قد تختلف من فيلسوف إلى آخر سوف تخدم أغراضا دينية أو جمالية أو عاطفية أو أيديولوجية أو أخلاقية، ولكنها سوف لن تخدم أغراضا معرفية.

ولكن الاتجاهات التي سادت تيار المقاربة الوضعية في القرن الماضي كانت الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي. الوضعيون اختاروا الاتجاه الثاني وإعادة تعريف وظيفة ومنهج الفلسفة. لم تكن هذه المهمة سهلة. تعاون عدد من الرياضيين والعلماء، قبل تشكيل حلقة فيينا وبعدها، على إنجاز هذه المهمة. لم يصلوا إلى اتفاق عام على تصور للفلسفة؛ بيد أن جميعهم اعتنق مبدأ التحقيق الذي طرحه فيتغنشتاين(**) في جلسات الحلقة، وهنا أعني المبدأ الذي يقول إن

(*) Ernst Haeckel، عالم الأحياء والفيلسوف الألماني، توفي في 1919. [المحرر].

(**) Ludwig Wittgenstein، فيلسوف نمساوي بريطاني، توفي في 1951. [المحرر].

معنى القضية هو منهج تحقيقها؛ ومنهج التحقق منها هو المنهج العلمي التجريبي، الذي يحيل تطبيقه، معرفة العالَم إلى العالِم. ولكن تطبيق هذا المنهج مباشرة حذف المبادئ والتطورات غير القابلة للتحقيق التجريبي؛ ودمر أساس الفلسفة التقليدية الذي ارتكز بصورة أو أخرى إلى مبادئ وتصورات متعالية غير قابلة للتحقيق التجريبي. ولكن، إذا كان أساس الفلسفة قد دُمِّر، فما وظيفتها؟ منطقيا، الوظيفة الوحيدة التي تستطيع القيام بها هي نقدية تحليلية. ولكن ما موضوع هذا التحليل؟ موضوعه هو المبادئ والمفاهيم والمناهج الأساسية للعلوم المختلفة، وللغة الدينية، ولغة الرياضيات، ولغة الجماليات ولغة كل مجال للبحث العلمي، بما في ذلك اللغة العادية التي هي أساس كل نوع لغوي آخر. بالفعل، ففي جميع أشكالها، قدمت الوضعية، التي لعبت دورا مميزا في تطوير فلسفة القرن العشرين، معالجة تحليلية منطقية للفلسفة التقليدية والرياضيات ومناهج وتصورات ومبادئ العلوم المختلفة. ولكن في مسيرة تطورها أظهرت أيضا عيوب افتراضاتها، وحدود منهجها، وتهميشها بعض أهم الأسئلة الدائمة للفلسفة.

هدفي من الملاحظات السابقة ليس تقييم الوضعية تاريخيا أو فلسفيا، ولكن فقط تسليط الضوء على حجر الزاوية في النظرة الفلسفية لمبدأ التحقيق. والآن، إذا طبقنا المبدأ على النظرية الأخلاقية فسوف تكون إمكانية المعرفة الأخلاقية مستحيلة. وقضايا مثل أن «السرقة خطأ» أو «اللذة هي الخير الأسمى» سوف تفقد معناها المعرفي. قد تعني القضية الأولى «أنا لا أحب السرقة» أو «لا تسرق» أو «أشعر بأن السرقة غير مرغوب فيها»؛ وقد تعني القضية الثانية «أنا أحب اللذة أكثر من أي شيء آخر» أو «أوصي بأن تسعى وراء حياة لذيذة» أو «أشعر بأن حياة اللذة جديرة بالعيش». ولكن هذه القضايا عاطفية وليست معرفية. هي قضايا ذاتية وتفتقر إلى الصحة الموضوعية. حسنا، على الرغم من أن بعض الوضعيين مثل شليك(*). جادل بأنه يمكن بناء نظرية أخلاقية طبيعية شبيهة بالنظرية البراغماتية أو المنفعية، فإن آخرين وهم الأغلبية جادلوا بأن بناء نظرية أخلاقية معيارية أمر غير ذي معنى، لأن المعرفة الأخلاقية، في الأساس، غير ممكنة. مهمة النظرية الأخلاقية

(*) Moritz Schlick، الفيلسوف الألماني أبو الوضعية المنطقية في حلقة فيينا، توفي في 1936. [المحرر].

حسب اعتقادهم ميتا - أخلاقية. هذا الحدس الأساسي أدى إلى نوع جديد من الخطاب الأخلاقي: الأخلاق العليا (metaethics) (الميتا – أخلاقية). مهمة الأخلاق العليا ليست وضع نظريات أخلاقية معيارية، ولا السعي وراء معرفة أخلاقية، أي معرفة الخير أو الباطل أو الصفة الأخلاقية، ولا تبرير صحة المبادئ الأخلاقية، أو كيف يجب أن نعيش أو نسلك في حالات معينة، ولكن تقديم نوع آخر من المعرفة - معرفة استعمال اللغة الأخلاقية أو معانيها: التصورات والمبادئ الأخلاقية والمنطق الذي نستعمله في تبريرها. مثلا، ماذا نعني بكلمات «خير»، «أخلاق»، «حرية»، «عدالة»، «لذة»؟ ما المنهج الأكثر فعالية في توضيح أو تعريف هذه التصورات وتصورات أخرى، أو ما المنطق الذي يبرر استعمالها؟ هل القضايا الأخلاقية الكلية أو الموضوعية ممكنة؟ ولكن خطاب الأخلاق الأعلى لم يبدأ بالوضعيين، لأن جميع فلاسفة الأخلاق من العصر اليوناني إلى الآن يمارسونه بطريقة أو أخرى. الفكرة التي ابتدعها الوضعيون هي أن الوظيفة الوحيدة للخطاب الأخلاقي ميتا - أخلاقية بطبيعتها. ويمكن تسليم مهمة اقتراح وجهات نظر أخلاقية، أو مبادئ تقييم، إلى عالم النفس الاجتماعي أو اللاهوتي أو للمجتمع أو للحكيم، ولكن ليس للفيلسوف. ولا يمكن للفيلسوف القيام بهذه المهمة لأن الفلسفة ليست مصدر معرفة في العالم أو الحياة الإنسانية. على أي حال، ففي التخلي عن هذه المهمة علق الوضعيون حكمهم على طبيعة الخير الأخلاقي وأيضا القيم التي يمكن استمدادها منه، ومن ثم على ما إذا كانت الصداقة ضرورية للحياة الأخلاقية، أو إذا كانت متطلبا أخلاقيا، وبالتالي على ما إذا كانت قيمة أخلاقية.

غير أنهم برفضهم للتنظير حول طبيعة الخير الأخلاقي، امتنع الوضعيون بالإضافة إلى ذلك عن إحداث تغيير جدي في النموذج الأخلاقي السائد. كانت مساهمتهم تحليلية، نقدية، لا جوهرية معيارية. ولكن الغريب أنهم في مناقشاتهم الميتا - أخلاقية العديدة، والممتلئة بالبصيرة للغات الأخلاقية النظرية والعملية، ركزوا انتباههم على تصورات مهمة كالخير والحرية والعدالة والمسؤولية والحق واللذة والتفكير الأخلاقي والإحسان والصدق والواجب، ولكن ليس على الصداقة. ومع ذلك يمكن للفرد أن يصادق على القول إن الخطاب الأخلاقي يجب أن يكون مجرد خطاب تحليلي ونقدي، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أنه يجب إبعاد الصداقة

التي لعبت دورا مركزيا في نظرية الأخلاقية الكلاسيكية وأيضا في الحياة العملية، وبالتالي كانت جزءا لا يتجزأ من اللغة الأخلاقية، عن التحليل الميتا - الأخلاقي. وأنا أعتقد أن هذا الإبعاد ليس سهوا. إنه تعبير جلي عن اهتمام الوضعيين بطبيعة الصفة الأخلاقية، أو الأخلاقي في حد ذاته، كموضوع للتحليل الأخلاقي عامة: ماذا تعني بكلمة أخلاقي؟ أو خيّر؟ ما الذي يجعل حالة ما أخلاقية؟ أسلم بأن هذا الاهتمام يعكس تأثير كانت، خصوصا سعيه إلى فصل الخير الأخلاقي عن السعادة. يستطيع الفرد أن يكون أخلاقيا من دون أن يكون سعيدا. الفيصل هنا هو الأمر الملزم: تصرف بصورة تكون فيها الإرادة، وفي الوقت ذاته أن تصبح قاعدة (maxim) فعلك قانونا كليا. وهكذا، بما أن الصداقة بطبيعتها علاقة تفضيلية، وهذا يستلزم أن الأفعال التي يقوم بها الأصدقاء بعضهم نحو بعض لا يمكن وضعها تحت الأمر الملزم، فإنه من السهل استبعاد الصداقة من الخطاب الأخلاقي. كما نرى أن الوضعيين لم يستبعدوا الصداقة كقيمة من النموذج الأخلاقي المعاصر فحسب، ولكن أيضا قيدوا إمكانية كونها موضوعا في التحليل الميتا - أخلاقي، لأنهم انشغلوا باللغة النظرية والعملية للخير الأخلاقي من دون أي اعتبار للقيم الناجمة عنه أو الدور الذي يلعبه في الحياة السعيدة.

3 - تقييم

سعيت في المناقشة السابقة إلى أن أفسر لماذا استبعدت التيارات الفلسفية البارزة، البراغماتية وفلسفة الوجود والفلسفة التحليلية، الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية من النظرية الأخلاقية. الرسالة المتضمنة في هذا الإبعاد واضحة: الصداقة ليست متطلبا أخلاقيا، وهي ليست كذلك لأنها ليست حاجة إنسانية، فهي ليست عنصرا ولا شرطا للحياة الصالحة.

أولا: استمر البراغماتيون بالتقليد المعياري في التنظير الأخلاقي. عرفوا الحياة الصالحة بلغة النمو الأخلاقي، وشأن الرواقيين من قبلهم، ساووا بين السعادة والحياة الصالحة. كان الرواقيون قد جادلوا بأن الحياة الفاضلة، العاقلة، هي الحياة السعيدة: نحن سعداء بقدر ما نتبع قوانين العقل أو الطبيعة. البراغماتيون جادلوا بأن السعادة حاصل ينجم عن الحياة الصالحة: يصبح الفرد سعيدا بقدر ما تكون

حياته صالحة. ولكن بينما كانت الصداقة بالنسبة إلى الرواقي حاجة إنسانية، ومن ثم عنصرا من عناصر الفضيلة، فهي ليست كذلك بالنسبة إلى البراغماتي. وهكذا يمكن للفرد أن يعيش حياة صالحة أو خيرة من دون الصداقة. هذا لا يعني أن الصداقة ليست ضرورية أو أنها غير مهمة أو أنه يجب تجنبها. كلا، إن ما يقولونه هو أنها ليست عنصرا في الحياة الصالحة ولا شرطا لها. وهكذا، فبما أن موضوع النظرية الأخلاقية هو الحياة الصالحة، وبما أن الصداقة ليست عنصرا في هذه الحياة أو شرطا لها، فإنه يمكن حذفها من جدول أعمالها. ولكن هل هذا الحذف مبرر؟ إدراج أو حذف أي قيمة من التصور الأخلاقي يجري باللجوء إلى النموذج الأخلاقي، لأن الرؤية الأخلاقية الكامنة فيه هي المصدر الأعلى لنظرة الفيلسوف إلى الخير الأسمى وإلى كيفية ترجمة هذا الخير إلى مبدأ التمييز الأخلاقي، وكنتيجة لذلك للقيم التي يمكن أو لا يمكن شملها كوسيلة لتحقيق الخير الأسمى. والآن إذا أثرنا السؤال عما إذا كان استبعاد البراغماتي للصداقة من النظرية الأخلاقية مبررا أم لا، فالإجابة تكون بالسلب، لأن هذا الاستبعاد لا يتطابق مع فكرة الحياة الصالحة في الرؤية المعاصرة للنموذج الأخلاقي، والحجج التي قدمتها ضد استبعاد الصداقة كقيمة مركزية من النظرية الأخلاقية الحديثة في الفصل السابق تنطبق بصورة عامة على ديوي، لأن النموذج الثقافي الذي ترتكز نظريته إليه هو، جوهريا، النموذج الثقافي المعاصر. لقد كان استمرارا للتنظير التقليدي للعصر الحديث. دعوني أشرح هذه النقطة بالتفصيل.

الفيلسوف ليس مشرّعا أخلاقيا. الهدف من نظرية الأخلاق هو تنظيم وشرح وتفسير وصياغة الرؤية الأخلاقية الكامنة في النموذج الأخلاقي الحالي. وهو يعتمد في بناء نظريته على نظرته الفلسفية ومهاراته العقلية ومقدرته على فهم الحس الأخلاقي لجماعته. والغرض من هذا التنظير هو توسيع إطار معرفتنا لطبيعة وأهمية السلوك الأخلاقي، وتوضيح كيف يجب أن نعيش ونحقق أنفسنا ككائنات إنسانية. وهكذا، فكفاءة النظرية الأخلاقية في نهاية المطاف سوف تعتمد على مدى إخلاص النظرية للرؤية الأخلاقية الكامنة في النموذج الأخلاقي، والمتطلبات الكامنة في الطبيعة الإنسانية. إلى أي حد أخذ الفيلسوف بعين الاعتبار القيم والمعتقدات الأخلاقية الثقافية؟ إلى أي حد أخذ بعين الاعتبار بصورة وافية قدرات وحاجيات

ومتطلبات وأمنيات الطبيعة الإنسانية؟ إلى أي حد نجح في ترجمة الحدس الأخلاقي الكامن في الرؤية الأخلاقية إلى مبدأ تقييم أخلاقي قابل للتبرير؟ النقطة التي أريد التشديد عليها هي أنه لا تكفي معرفة الرؤية الأخلاقية للثقافة، ولكن علينا أيضا معرفة أنفسنا وإمكانياتنا وحاجياتنا أو رغباتنا ككائنات إنسانية. علاوة على ذلك، علينا أن نقر بأن الأنظمة الأخلاقية حقائق دينامية؛ فهي مثل الكائنات العضوية، تنمو وتنحدر وتغيب عن الوجود. يتغير معنى وعدد وطرق تطبيق القيم التي تشكل بنية النظام الأخلاقي من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر. المهم هو أنها تستمد معناها من رؤية الجماعة للخير الأسمى. في إمكاننا دائما أن نسأل: هل تصور الفيلسوف لقيمة معينة وافٍ؟ هل تغير معناها؟ هل استوعب الفيلسوف بدقة جوهر الرؤية الأخلاقية للجماعة في دراسة الخير الأسمى؟ هل استمداده للقيم الأخلاقية أو للقواعد من هذه النظرية وافٍ؟ هل تبريره لمبدأ التمييز الأخلاقي مقنع؟ هذا المبدأ هو محكمة الاستئناف العليا في تحديد معنى وصحة القواعد الأخلاقية. إذن نستطيع القول إن القيم وسائل لتحقيق الحياة الصالحة. كلما ازداد دور القيمة في تحقيق الرضا أو في التحقق الإنساني، ازدادت أهميتها. مثلا، العدالة قيمة مهمة جدا لأنه لا يمكن الاستغناء عنها كشرط لإمكانية الحياة الإنسانية. كما لاحظ ميل بحكمة، نحن نعتبر العدالة والصدق والشجاعة والمحبة قيما ذات أهمية جوهرية، لا لأن لها وجودا كليا أو مطلقا أو أبديا، ولكن لأن التجربة الإنسانية أثبتت مع مرور الزمن أنها ضرورية لتعزيز السعادة الإنسانية. ننسب إليها سمة «الجوهرية» فقط عندما نتأكد أنها متطلبات جوهرية للطبيعة الإنسانية وشرط من شروط الحياة الصالحة في تقييم كفاءة النظرية الأخلاقية.

وعلينا ألا نكتفي بالقيم التي أقرّ بها وحللها الفيلسوف، ولكن أيضا القيم التي حذفها من النظرية: هل كان تحليله للخير الأسمى شاملا، أي هل أخذ بعين الاعتبار الشروط الضرورية والكافية لتحقيق الخير الأسمى؟ يمكن الجواب عن هذا السؤال بدراسة للقيم لأنها تجسد الخير الأسمى عينيا، ولأنها تقوم بوظيفة قواعد للفصل الأخلاقي. إضافة إلى ذلك، تعبر هذه القيم عن الحاجيات والمتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية. إن الإقرار بقيمة يعني الإقرار بحاجة أو مطلب إنساني، وهكذا فغياب قيمة يتضمن نكران أو عدم أهمية حاجة أساسية، ونكران حاجة أساسية

سوف يؤدي بحكم الضرورة إلى استبعاد هذه القيمة. والآن، أقرت الصداقة كقيمة أخلاقية مركزية في الثقافتين الهلنية والهلنستية ولكنها طردت من النظرية الأخلاقية المعاصرة – لماذا؟ هل هذا الطرد مبرر؟ كلا. أولا، لأنها كامنة في النموذج الأخلاقي المعاصر. لا يوجد أي شيء يشير إلى أن الصداقة أكثر أو أقل أهمية في الثقافة الغربية المعاصرة مما كانت عليه في العصر السابق. فهي تبقى موضوعا، إن لم تكن تطلعاً. وعلى الرغم من أنه من الصعب تنميتها بصورة مُرْضية، وهذه هي الحال دائما، فإن الناس لايزالون يثمنونها. ثانيا: تبين الدراسة المدققة لنسيج الثقافة الإنسانية بكل تأكيد أن الصداقة حاجة أساسية. سوف أكرس كل انتباهي لهذا الادعاء في الفصل التالي. ولكن الملاحظة التالية ضرورية: عندما أقول إن الصداقة حاجة أعني، أنها مطلب وعدم تلبيته سوف يولد شعورا بالحرمان. نحن خلقنا وفق تصميم يحتم أن نكون مع الآخرين، ولأن تكون العلاقة شخصية وحميمة وثرية مع ثلة من الآخرين. الحاجة إلى الصداقة عنصر بنيوي في الطبيعة الإنسانية. لهذا السبب فإن نكرانها غير مبرر.

ثانيا: بخلاف البراغماتيين، لم يضع فلاسفة الوجود نظريات أخلاقية وفق تقليد أرسطو وكانت وميل؛ ونتيجة لذلك لم يثيروا سؤال الخير الأسمى أو كيف يمكن تبرير مبدأ أخلاقي أو حتى وجهة نظر أخلاقية. ولكن هذا لا يعني أبدا أنهم لم يهتموا بأسئلة أخلاقية، أو بالأهمية القصوى للحياة الأخلاقية، أو بالشروط التي يجب أن تتوافر لتحقيق الحياة الصالحة أو السعيدة. على العكس، كان لديهم اهتمام عميق بأسس السلوك الأخلاقي، ويمكن القول إن هذا الاهتمام كان من أهم الدوافع الرئيسة لتطوير فلسفتهم عن العالم عامة. إحدى أهم الأفكار التي شغلت انتباههم بقوة وعلى مدى واسع كانت فكرة الأصالة، التي هي بديل لخطاب الحياة الصالحة؛ ولكن عوضا عن معالجة هذا الموضوع بانفصال كفرع مستقل له منهجه وأسئلته وأهدافه، أسسوا تحليلهم على نظريات أنطولوجية، وكان لديهم اهتمام خاص ببناء آراء حول الحياة الأصيلة على أرضية ميتافيزيقية. على الفرد أن يسير على طريقهم الميتافيزيقي الأنطولوجي لكي يصل إلى آرائهم حول الحياة الصالحة. بالنسبة إليهم، لا يمكن الكلام عن الحياة الصالحة ما لم ننطلق في هذا الكلام من فهم الوجود الإنساني، ذلك النوع من الوجود الذي هو بجوهره زمني ومعطى

للعالم كإمكانية. ولكن هذا الفهم يفترض فهما معقولا للأرضية التي تتضمن الكيان الإنساني الموجود (Being): ما النسيج الجوهري لهذه الإنسانية؟ هذا السؤال يسأل عن معنى الوجود، عن معنى إن وجد (Being) ككيان إنساني. تعد معرفة هذا الوجود شرطا للحياة ككائن إنساني. بالنسبة إلى فلاسفة الوجود، فعلى هذا التوجه أن يقدم أجوبة وافية عن الأسئلة التي طرحتها الأخلاق التقليدية، وجوابا مباشرا لسؤال أرسطو: ما الخير الأسمى؟ ولسؤال كانت كيف يجب أن أعيش؟ ولكن إذا حاولنا البحث عن مناقشة لمبادئ جزئية أو لقواعد أخلاقية أو للفضائل التي قد تؤدي وظيفة معايير أو إرشاد مع التقييم الأخلاقي للمشاكل التي نواجهها في مجرى حياتنا اليومية، فسوف لن نجدها. إن ما نجده عوضا عن ذلك هو مناقشات تلقي ضوءا على معنى الوجود الإنساني الأصيل، وأيضا تحليلات عميقة للشروط اللازمة لتحقيق الحياة الأصيلة. أحد هذه الشروط هي الحاجة إلى العبور أو التسامي (Transcendence) - إلى محادثة أو تواصل، أو إلى وجود مع، أو إلى تضامن مع الكائن الإنساني الآخر. بكلمات ياسبرر، إلى حد كبير، فالجوهر الشامل للإنسان، ما هو عليه وما يعتبره كذلك، مرتبط بالتواصل. فالاحتواء (Encompassing) الذي هو نحن، بجميع أشكاله، يكمن في التواصل (Communication)، والاحتواء، الذي هو الوجود بذاته، يوجد بالنسبة إلينا بقدر ما يرقى إلى إمكان التواصل عندما يصبح كلاما أو يصبح قابلا للبوح. افترض فلاسفة الوجود أن جوهر إنسانيتنا متسام: أن أكون أو أصبح هذا الموجود من خلال الآخر باقتسام وجودي مع الآخر هو ضرورة للوجود الإنساني. أنا أنمو مع الآخر ومن دون الآخر أنا أسقط (أفشل). باختصار، لا أستطيع تحقيق نفسي ككائن إنساني من دون أن أعيش حياة اجتماعية أصيلة.

عامة، نستطيع القول إنه بانشغالهم المكثف بالأصالة كان فلاسفة الوجود يقفون بصورة واعية ضد عدد من التيارات الظالمة والعابثة بإنسانية الإنسان، والتي وصلت إلى درجة عالية من التطور في النصف الأول من القرن العشرين: مؤسسات دينية ضعيفة، أنظمة سياسية جائرة، حروب مدمرة، مؤسسات بيروقراطية لا عقلانية، أنظمة تربوية غير فاعلة، شروط اقتصادية منحطة، تفتت اجتماعي ولا مبالاة عامة. لديهم رغبة قوية في تحدي هذا التيار الذي كان سببا في سلب الإنسان من إنسانيته، وفي استعادة كرامة الإنسان المفقودة. ولكن تحليل التسامي Transcendence على

الرغم من أنه ميتافيزيقي الطبع، فهو في الواقع تحليل للمحبة والصداقة، أكثر العلاقات الإنسانية أهمية وحميمية وأكثرها جوهرية. هدفي ليس فقط تسليط الضوء على حاجة أنطولوجية، ولكن أيضا على الشروط اللازمة لتلبيتها. ولا أبالغ إن قلت إن فلاسفة الوجود قدموا لنا بلغة تختلف عن لغة النظرية الأخلاقية التقليدية دعما موثقا لادعائي بأن الصداقة عنصر في الحياة الصالحة، ومن ثم يجب أن تحتل مكانا مناسبا في عملية التنظير الأخلاقي.

ثالثا: تعمد الوضعيون، شأن فلاسفة الوجود، تجنب بناء نظريات أخلاقية معيارية لأنه لا يمكن للفيلسوف أن يقدم معرفة عن العالم، ومن ثم لا يمكن أن يقدم معرفة أخلاقية، وهو الأمر الذي كان وظيفة النظرية الأخلاقية التقليدية. ولكن في إمكانهم، كما قلت سابقا، أن يقدموا نوعا آخر من المعرفة – من معاني واستعمالات وتصورات ومبادئ وقواعد السلوك الأخلاقي، وباختصار من اللغة الأخلاقية. انطلقوا في هذا المشروع من حقيقة أن هذه اللغة موجودة، وهي اللغة المستعملة في الخطاب الأخلاقي من العصر الكلاسيكي إلى يومنا. إن وظيفة الميتا - أخلاقي هي توضيح وتفسير وتعريف - عند الحاجة - الأفكار التي تشكل هذه اللغة، وتحليل منطق الخطاب الأخلاقي ودراسة أساليب صحة التفكير في تبرير المبادئ والقواعد والأحكام الأخلاقية. وللتمييز بين هذا النوع من البحث عن النوع الممارس في النظرية الأخلاقية التقليدية، أطلقوا على نوع بحثهم ميتا - أخلاقي (metaethical)، لأن موضوع بحثهم ليس الحياة الصالحة – طبيعة الحق والخير والواجب – ولكن اللغة المستعملة في نقل معرفتنا عن طبيعة الحياة الصالحة. وهكذا، كوضعيين، بما أنه لا يمكن للميتا - أخلاقيين السعي وراء معرفة أخلاقية، فإنهم، بناء على هذا الادعاء لا يستطيعون تقديم اقتراحات معرفية تتعلق بالخير الأسمى والمبادئ والقواعد الأخلاقية المستمدة منه، ولا يستطيعون تقديم أي مساهمة تتعلق بتصديق أو تكذيب أي قضية أو وجهة نظر أخلاقية. تقتصر مساهمتهم على تحليل المنطق المستعمل في تصديق أو تكذيب القضايا والنظريات الأخلاقية. إذن، هم لا يستطيعون تقديم مقترحات تتعلق بأي من القيم الأخلاقية، ومن ثم الصداقة. ووفق معرفتي، فقد التزموا بهذه النتيجة باتساق.

ولكن في محاولتهم تطبيق المنهج الميتا - أخلاقي على الخطاب الأخلاقي، رفض

الوضعيون الإقرار بأهمية النموذج الأخلاقي المعاصر في نظريتهم الميتا - أخلاقية. كان هذا الرفض بمنزلة تعليق حلمهم ضمنيا عما إذا يجب شمل الصداقة في عملية التنظير الأخلاقي أم لا. ولا ينطبق هذا التعليق على الحاجة إلى إقرار الصداقة كقيمة أخلاقية، أو أنها عنصر في الحياة الصالحة. إن سؤال إدراج الصداقة في طيف القضايا الجديرة بانتباه الميتا - أخلاقي يبقى مفتوحا. عليّ أن أقر بأن الصداقة استبعدت من عملية التنظير الأخلاقي في العصور الوسطى والحديثة، ولكن هذا الاستبعاد من النظرية الميتا - أخلاقية غير مبرر، لأنها عنصر في النظرية الأخلاقية الكلاسيكية واللغة الأخلاقية العادية. بكلمات أخرى، هي عنصر في النموذج الأخلاقي المعاصر. وبقدر التزام الميتا - أخلاقيين بتحليل اللغة الأخلاقية، وبقدر ما أن الأخلاقي المعاصر هو في حد ذاته لغة أخلاقية، فقد كان من واجبهم تكريس جزء من انتباههم لتحليل الصداقة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك؛ ولكن إهمالهم لها تعسفي. يمكن القول إن سبب امتناعهم هو حقيقة أن اللغة الأخلاقية التي اعتبروها نموذجية كانت مستقاة من النظريات الرئيسة الحديثة التي استبعدت الصداقة من التنظير الأخلاقي. وإذا كانوا اقتصروا بتحليلهم على العصر الحديث، وهذا ما يبدو أنهم فعلوه، فباستطاعتنا التأكيد أن هذا الاختيار غير موضوعي، لأن الاختيار الصحيح في هذه الحالة يجب أن يرتكز إلى العصور الكلاسيكية والوسطى والحديثة، وهم بالتأكيد لا يستطيعون تجاهل وجود «الصداقة» الشائع في اللغة العادية. دعوني أشر هنا إلى أن الصداقة احتلت مكانا بارزا في العصر الكلاسيكي لأنها كانت كامنة في النماذج الهلنية والهلنستية، ولأن فلاسفة كأفلاطون وأرسطو وأبيقور وسنيكا وشيشرون اعتبروها حاجة كامنة في الطبيعة الإنسانية. أميل إلى الاعتقاد بأن إطار الأسئلة والمشاكل الأخلاقية التي شملها الميتا - أخلاقي في نظريته كان ضيقا. ولهذا لا أخطئ كثيرا إن قلت إنه باستبعاده الصداقة من إطار الخطاب الأخلاقي، لم يكن الميتا - أخلاقي مخلصا للنموذج الأخلاقي المعاصر ولا لتاريخ النظرية الأخلاقية.

7

الصداقة كحاجة أنطولوجية

الأطروحة التي قدمتها وحاولت شرحها والبرهنة عليها في الفصول السابقة هي أن استبعاد الصداقة بوصفها قيمة مركزية من النظرية الأخلاقية القروسطية والحديثة والمعاصرة غير مبرر، بمعنى أنه لا توجد أسباب مُرْضية ومقنعة لاستبعادها لكن توجد أسباب قوية ومقنعة لإدراجها؛ وأن الصداقة عنصر، أو شرط، في الحياة الصالحة؛ وبما أنها عنصر، أو شرط، فهي متطلب أخلاقي. لهذا يجب الإقرار بها كقيمة أخلاقية مركزية. إلى حد كبير، اعتمدت في الدفاع عن هذه الأطروحة على افتراض أن الصداقة، فعلا، حاجة إنسانية، لأنه إذا كان واجب الفيلسوف التنظير حول الحياة الأخلاقية، وإذا كانت غاية النظرية هي اقتراح مبدأ للتميز، وإذا كان جوهر الحاجة الأخلاقية يكمن في تلبية الحاجات الإنسانية، وإذا كانت الصداقة حاجة إنسانية، فسوف يتعين الاستنتاج بالضرورة أنه

«إن العاطفة الخاصة بالصداقة تنبثق بحرية عن دافع أخلاقي، فنحن في الواقع نقر بأن الخير هو مصدر المحبة الخاصة بالصداقة»

لا يمكن للنظرية الأخلاقية أن تكون وافية إذا لم تتضمن الصداقة كقيمة مركزية في تحليل الحياة السعيدة أو الخير الأسمى. وقد ساعدني مفهوم النموذج الأخلاقي الذي قدمته وشرحته وطبقته في تحليل الأسباب التي أدت إلى استبعاد الصداقة من النظرية الأخلاقية في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة على اكتشاف مصدر القيم الأخلاقية عامة والصداقة خاصة. والسبيل الوحيد لتقرير ما إذا كان يمكن إدراج الصداقة أو استبعادها من النظرية الأخلاقية هو تحليل واف لمصدر الصداقة ومكانتها في الحياة الإنسانية وعلاقتها بالخير الأسمى. لقد رأينا أن أسباب رفضها في النظرية الأخلاقية كانت غير مبررة، لأنها كامنة كمتطلب للحياة الأخلاقية وفق الرؤية الأخلاقية للنموذج الأخلاقي بالعصور الوسطى والحديثة والمعاصرة، ولأنها تكمن كحاجة جوهرية في الطبيعة الإنسانية. دعمت صدق هذا الادعاء باللجوء إلى النماذج الأخلاقية لهذه العصور الثلاثة، وبتأمل مليّ لمتطلبات الطبيعة الإنسانية. ومع ذلك، وبما أن هذا الادعاء حاسم لمصداقية حجتي في هذا الكتاب، فسوف أخصص هذا الفصل لدراسة تحليلية للأساس الأنطولوجي للصداقة. وهدفي هو تسليط أكبر قدر من الضوء على السبب الذي يجعل الصداقة حاجة إنسانية جوهرية، لا يمكن الشعور بالرضا الكامل من دونها. سوف أبدأ من حيث انتهى الفلاسفة اليونانيون والرومانيون، وخاصة أرسطو، وسوف أركز انتباهي على معنى أن تكون صديقا، وبصورة خاصة على نوع العلاقة التي تخلق رابط الصداقة. تحليل هذه العلاقة يجب أن يُظْهر لماذا تُعد الصداقة حاجة إنسانية، ومن ثم متطلبا أخلاقيا.

في تبني هذه الخطوة المنهجية لا أفترض أن النظريات الكلاسيكية حول الصداقة، التي ناقشتها في الفصل الثالث، خالية من نقاط الضعف أو الأخطاء أو الافتراضات غير الواقعية أو من بعض النواحي التي لا علاقة لها بتفهم الصداقة في العصر الحالي؛ الشيء الوحيد الذي أفترضه هو أن الحدس (البصيرة) الأساسي الذي تنطلق منه هذه النظريات في تصورها للصداقة سليم وعميق. وأظن أن هذا أحد الأسباب الرئيسية لبقائها مصدرا «دائما» للبصيرة وأساسا للتنظير والتأمل في أهمية وطبيعة الصداقة طوال الثمانية عشر قرنا الماضية. بالإضافة إلى ذلك، على الرغم من أن الناس في الوقت الحالي يفهمون أنفسهم بطرق مختلفة عما كان الأمر في القرون السابقة، وأيضا على الرغم من أن الشروط المادية والروحية للحياة في العصور الكلاسيكية

والحديثة متباينة، فإن الأمور الأساسية: العقل والعواطف والبنية الجسدية، لم تتغير. يبدو لي أنه من الحماقة أن نتجاهل القدرة على الاستبصار التي كانت ومازالت تتراكم عبر مسيرة الثقافة الإنسانية.

الادعاء بأن الصداقة حاجة أنطولوجية يتركز على الاعتقاد الشائع بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع أن الكائنات الإنسانية اجتماعية بطبعها. إن لديهم ميلا طبيعيا إلى أن يعيش بعضهم مع بعض، وإلى أن ينظموا أنفسهم كجماعات واتحادات ودول وأسر، ولديهم هذا الميل لأنهم بذلك يكتسبون إنسانيتهم ويحققونها في المجتمع. الصداقة حاجة إنسانية جوهرية، وهي ميل متأصل في الطبيعة الإنسانية. وهذا الميل عنصر فيها كما أن العين والأذن عنصران بالجسد. وهكذا، فلا يمكن للناس أن ينموا ويتطوروا إن لم يشبعوا هذه الحاجة، كما أن الجسد لا يمكن أن ينمو ويتطور على خير ما يرام إذا فقد عينيه وأذنيه. تتمثل السمة الأنطولوجية لهذه الحاجة في حقيقة أنها شرط لا يمكن الاستغناء عنه للنمو والتطور الإنسانيين، وهي أساسية لدرجة أننا لا نستطيع تحقيق أنفسنا من دون تلبية هذه الحاجة.

أول فيلسوف صاغ، ووضح، وحاول بجدية أن يثبت صدق هذا الاعتقاد كان أرسطو. في الفصل الأول من كتاب «السياسة» يجادل بأن الإنسان (Anthropos) كائن اجتماعي بالطبع: السلوك الاجتماعي مركب أساسي في الطبيعة الإنسانية. قد تبدو هذه القضية بديهية، لأنه من الممكن إثبات صدقها بالملاحظة التجريبية والفهم المشترك، ولكنها ليست كذلك عند أرسطو، ليس فقط لأن معناها ليس واضحا، ولكن لأنها تحتاج إلى برهنة. وعلى رغم كل شيء فهي افتراض أساسي للنظرية السياسية والأخلاقية. لهذا السبب علينا أن نتمعن في الحجج التي قدمها أرسطو للمصادقة على صحتها.

الدولة - المدينة (Polis) هي أعلى نوع من التنظيم السياسي، فهي اتحاد مكتفٍ ذاتيا، بمعنى أنها «تنمو من أجل الحياة فقط (وتكون في هذه المرحلة غير مكتفية ذاتيا)، وتوجد (بعد أن تنمو تماما) من أجل الحياة الصالحة (وعندئذ تصبح مكتفية ذاتيا بشكل تام)»[1]. وعلى رغم أنها تنشأ عن الأسرة والقرية بصورة طبيعية، وهذا المعنى فنشأتها طبيعية، لأن انبثاقها ضروري، فإنها ليست طبيعية بهذا المعنى بل بذاتها. وهي طبيعية بذاتها لأنها تمثل أو تحقق اكتمال الإنسان وأساس نموه

وتطوره. فهي تعني تطور الكائنات الإنسانية، تطور طبيعتهم الحقيقية: «إنها الغاية أو التحقق النهائي الذي تستهدفه جميع الاتحادات، وتكمن «طبيعة» الأشياء في هذه الغاية أو في هذا التحقق النهائي؛ لأن «طبيعة» الشيء تكمن في عملية اكتمال نموه، بغض النظر عما إذا كان ما نتحدث عنه هو الإنسان أو الحصان أو الأسرة»[2]. يكون الشيء، سواء كان شجرة أو أسدا، طبيعيا عندما يكمُل، أو يحقق طبيعته، فهو غير طبيعي مادام بقي غير متطور ومجرد إمكانية، ولكنه طبيعي بقدر ما يوجد كحقيقة، كشيء تم تحقيقه. وحتى لو دخلت الدولة حيز الوجود لا كشيء نشأ عن الأسرة أو القرية، بل بطريقة أخرى، فستبقى دولة طبيعية مادام وجودها لتحقيق كمالها. بالإضافة إلى ذلك، فالدولة طبيعية لأنها بقدر ما هي اكتمال لتطور الشخص، فهي غاية؛ وبهذا المعنى فهي الأفضل. ترتكز هذه الحجة على الافتراض التالي: «الطبيعة دائما تستهدف الأفضل»[3]. هذا هو السبب الرئيس الذي دفع أرسطو إلى أن يجادل بأن الكائنات الإنسانية مفطورة على أن تعيش في المجتمع و«الذي يعيش خارج نطاق الدولة، بسبب طبيعته وليس بسبب حادثة ما، إما أنه مخلوق بائس أو كائن أعلى من الإنسان»، إنه يشبه الإنسان الذي كتب عنه هوميروس بازدراء، قائلا «من دون عشيرة ومن دون قانون ومن دون قلب هو»[4]. لا يمكن للفرد أن يوجد ككائن إنساني مكتفٍ ذاتيا إلا في الدولة، لأنها توفر الشروط الضرورية والكافية لتطوير طبيعته الحقة. على عكس الحيوانات، مثل الأسد الذي طبيعته معطاة وتبقى على حالها طوال وجوده، فالفرد الإنساني معطى كإمكانية، معطى بالقدرة على أن يفكر ويريد ويقيّم ويشعر ويرغب ويأمل ويسأل أسئلة. طبيعته تدخل حيز الوجود عندما تتحقق هذه القدرات. الدولة هي الإطار الاجتماعي - السياسي الذي فيه ينمو الفرد ويتطور. الهدف من مناقشتي لنموذج الثقافي بالتفصيل في الفصول السابقة هو أن أفسر كيف يمكن للثقافة كمركب من المؤسسات أن تصبح إطارا لتطوير الفرد ككائن إنساني. ولكن الدولة كائن عضوي؛ فهي كل والفرد جزء في هذا الكل. لهذا يمكن القول إن الدولة تسبق الأفراد الذين يشكلونها، لأنها شرط وجودهم. هذا هو السبب الرئيسي الذي دفع أرسطو إلى أن يجادل بأن الدولة توجد بالطبيعة، وأن الأفراد، بقدر ما هم أجزاء فيها، يوجدون بالطبيعة. لديهم الميل الطبيعي إلى أن يحققوا القدرات التي تعرف طبيعتهم الحقيقية: «هكذا الإنسان

بالطبيعة مفطور على أن يكون جزءا من كلٍ سياسي، ولهذا يوجد بالطبيعة دافع متأصل في جميع الناس لتشكيل اتحاد من هذا النوع»[5].

الحاجة إلى الصداقة مغروسة في هذا الدافع، وفي الواقع، الصداقة أقوى تعبير عنه. هذه النقطة تستدعي الملاحظة التالية: الحاجة هي «افتقاد شيء مفيد ومطلوب ومرغوب». نحتاج إلى الأشياء التي لا نملكها، ولكن أيضا نريد الأشياء التي نحتاج إليها، لأن ما نفتقده يولد بطبيعته شعورا بالقلق، بعدم الاستقرار، وبدوره يولّد هذا الشعور رغبة في الشيء الذي لا نملكه. تلبية هذه الرغبة تولد شعورا بالرضا، بالإنجاز، بالاكتمال الذاتي. مثلا، عندما أجوع أشعر بالحاجة إلى الطعام، وعندما آكل أشعر بالامتلاء، وحتى في الحياة العادية نصف هذا الشعور بكلمة «ممتلئ». الرغبة في الأكل تتوقف لأنها أُشبعت، أُلغيت؛ وألغيت لأن الألم الذي سببه الجوع زال. وبالمثل، عندما أكون وحيدا أشعر بالحاجة إلى الرفقة. عندما تلحق بي حبيبتي وتغمرني بقبلاتها وعناقها، فالشعور بالوحدة يغادرني: وجود حبيبتي يشبعني، ويشبعني لأن ألم الوحدة زال. الفراغ الذي كنت أشعر به في أثناء غيابها امتلأ بوجودها. في هذه الحاجة، وحاجات مثلها – عقلية وجمالية ودينية واجتماعية ومهنية – أشعر بغياب أو فراغ من نوع معين. نقول إن شيئا ما غائب عندما يكون المكان المناسب له فارغا، بغض النظر عما إذا كان المكان عقليا أو ماديا أو اجتماعيا أو نفسيا. لهذا السبب، وصف أرسطو عملية تلبية الحاجات بلغة الإشباع أو الكمال أو الاكتمال، ولهذا السبب فمن الفلاسفة من وصفها بالنمو أو الرضا. في تلبية حاجة ما، نحن نملأ أو نكمل نقصا بتأمين ما سبب الرغبة، مثل الطعام، المعرفة، الحب، الجمال، الراحة، وهلم جرا. عادة ما تنتج تلبية الرغبة شعورا بالرضا أو الراحة. ولكن تلبية حاجة أساسية أمر طبيعي، لأنها من متطلبات الطبيعة الإنسانية. القدرات التي تشكل نسيج إنسانيتنا، والمعطاة لنا أساسيا، توجد في البداية كإمكانات، وهي بجوهرها تطلب الامتلاء (الإشباع)، أي الرغبة في أن تصبح حقائق قائمة. إن عملية، أو نشاط، هذا الامتلاء، أو التحقيق، هي عملية جوهرية، تحويلية، لأن هويتها تتغير. الإمكانية توجد كصورة، أو كمخطط أو كهيكل. هذا يعني أنها توجد من دون مضمون، ولهذا السبب ليس لها كيان. عندما نتكلم عن وجودها فإننا نقصد وجودا مجردا، لا وجودا فعليا أو واقعيا. ولكن بقدر

ما تكون القدرة إمكانية فهي طاقة (قوة)، ولكنها ليست أي نوع من القوة وليست قوة عامة، لأن هذا النوع من القوة لا يوجد. إنها قوة تمثيلية، استيعابية، ذلك النوع الذي يحتوي، ويمتص، ويتقبل، ويحتفظ بالموضوع الذي يختبره (أو يدركه)، ليصبح الموضوع الذي يستوعبه جزءا جوهريا من كيانه. القدرة تتحقق عندما تمتلئ بالموضوع، أو المضمون الذي ترغب فيه أو تفتقده. عندما أكون مرهقا ثم أرتاح، فإن الراحة التي أكتسبها تملأ المكان (الفراغ) الذي سببه الإرهاق، وهكذا عندما أحقق قدراتي الإنسانية، لا أبقى الإنسان نفسه الذي كان قبل التحقيق: أزداد، أصبح أكثر مما كنت عليه – أي، أنني أنمو؛ كياني يكبر بحجمه، عقليا وعاطفيا ونفسيا. كلما تقدم تحقيقي لذاتي نَمَوت وأصبحت أكثر واقعية.

والآن، فالقول بأن الصداقة حاجة أنطولوجية مغروسة في دافع النمو والتطور في الدولة، هو قول يتضمن أنها عنصر في نسيج الطبيعة الإنسانية، أو أنها توجد في هذا النسيج كمَيل طبيعي، ومنه يأتي الادعاء بأنها عنصر مكون في الدافع للوجود الاجتماعي، الذي بدوره يتضمن أنها موجودة في الطبيعة الإنسانية كقدرة. ويبدو لي أن هذا هو السبب الذي مكّن أرسطو من القول إنها قيمة بموازاة العدالة والشجاعة والاعتدال والحكمة، والذي أيضا مكنه من القول، كما جادلت في الفصل الثالث، بأنها حاجة إنسانية، ومن ثم شرط لتحقيق الخير الأسمى. رأى أرسطو بوضوح أنه لا يمكن القول إنها شرط للحياة الصالحة إن لم تكن حاجة إنسانية جوهرية. «لا يود أحد»، كما يقول أرسطو في الفصل التاسع من «الأخلاق»، «أن يختار امتلاك جميع الخيرات في العالم وحده، لأن الإنسان مخلوق اجتماعي ومصيره الطبيعي هو الحياة بصحبة الآخرين»[(6)]. هذه البصيرة الأساسية، التي ترتكز على ملاحظة تجريبية للسلوك الإنساني وتحليل فلسفي لبنية الطبيعة الإنسانية، هي التي دفعت جميع الفلاسفة الذين كتبوا عن الصداقة في العصور الكلاسيكية وفي القرون الوسطى والحديثة والمعاصرة أن يثنوا عليها بقوة، ويعتبروها ذات أهمية بالغة في كمال الحياة الإنسانية، على رغم أنهم، كأرسطو، كانوا على يقين من صعوبة وجود صديق حقيقي. ودعوني أعزز هذه الفكرة ببعض الأمثلة. يقول ميشيل دي مونتين: «يبدو أن الطبيعة لم تجهزنا لأمر من الأمور بأفضل مما جهزتنا للصحبة - ويقول أرسطو إن المشرّعين أبدوا اهتماما بالصداقة أكثر من العدالة. إن ذروة الكمال في الصحبة

تتمثل في الصداقة: لأن أي نوع آخر ينتج عن اللذة أو المصلحة أو الضرورة العامة أو الخاصة، أو بسببها، يكون أقل جمالا ونبلا من الصداقة الحقيقية – ولهذا السبب لا يكون صداقة حقيقية، لأن هذه الأنواع تحقق غاية أو هدفا أو ثمرة تختلف عن الصداقة بذاتها»[7]. أعاد فرانسيس بيكون تأكيد مونتين على تصور أرسطو للصداقة كحاجة إنسانية – يرتكز هذا التوكيد على افتراض أن الكائنات الإنسانية مفطورة على أن تعيش حياة اجتماعية لا حياة عزلة: «أي إنسان يستمتع بالعزلة إما أنه إله أو حيوان»[8]. ولكن العزلة لا تنتهي بمجرد الوجود مع الآخرين، والتفاعل معهم اجتماعيا أو رسميا، أو حتى التعاون معهم على مشروع ما. يمكن للإنسان أن يشعر بمرارة العزلة في وسط الجماهير «لأن الجمهور ليس صحبة، والوجوه البشرية ليست سوى متحف صور، والكلام ليس سوى صنج رنان، إذا لم توجد محبة»[9]. الصداقة هي أكثر الوسائل تأثيرا، وأقربها للطبيعة، في التغلب على العزلة: «نحن نقول الصدق عندما نزعم أن أي إنسان ينفر من الحياة الاجتماعية يمتلك طبيعة وحشية، ونخطئ عندما نقول إنه يمتلك خاصية إلهية، إلا إذا لم تكن العزلة ناجمة عن المتعة بالعزلة ولكن عن رغبة في تكريس النفس لتواصل على مستوى أعلى»[10]. ولهذا نستطيع القول إن الصداقة علاقة باطنية، لا خارجية، علاقة لا ترتكز على المنفعة بل على المحبة، ذلك النوع من المحبة الذي يعزز النمو الإنساني.

وعلى رغم أن كانت يرفض اعتبار الصداقة عنصرا في الحياة الصالحة، لأنها لا تتضمن مبدأ يلزم الأصدقاء بأن يسلكوا وفقا للأمر الملزم، فإنه يعتقد أنها ضرورية لتحقيق السعادة الإنسانية؛ وعلى رغم أن تحقيقها يعتمد على الحكمة العملية والظروف الشخصية للفرد، فإن الصداقة تبقى علاقة أخلاقية، لأن تعزيز السعادة واجب أخلاقي. يرتكز هذا الواجب على حقيقة أن «البشر اجتماعيون بطبعهم»، رغم أنهم قد لا يكونون اجتماعيين[11]. في الحالة الاجتماعية يشعر الفرد «برغبة قوية في أن ينفتح على الآخرين (حتى لو من دون هدف محدد)»[12]. الكائنات الإنسانية ترغب في المحادثة، في مشاركة أفكارها وأفعالها وتجاربها مع أصدقاء مُخْلَصين، وأيضا ترغب في التعاون معهم وحتى الاستمتاع برفقتهم. البشر ينفرون من العزلة، ولكن لا يستطيعون تكوين علاقة حميمية ومهمة إلا مع شخص واحد، أو مع عدد قليل من الأشخاص، لأنه لا يوجد ضمان أن الآخر لن يسيء إليهم. «ولكن إذا وجد المرء

إنسانا»، يكتب كانت، «يتمتع بنزعة خيّرة وبفهم، فيمكن أن يفتح قلبه له بثقة، من دون التخوف من مخاطر من هذا النوع، وبالتالي يتفق معه بآرائه في الأمور العامة، عندئذ يستطيع أن يفتح قلبه له، وساعتها لن يكون في عزلة مع أفكاره وكأنه سجين، وسيتمتع بحرية يفتقدها مع الرجال الذين يشعرونه وهو معهم بأنه يتعين عليه أن ينكفئ على ذاته»[13]. التفاهم والاحترام والثقة المتبادلة شروط ضرورية للصداقة. إنها الصمغ الذي يبقي شخصين في الصداقة. قد لا يكون هذا النوع من الصداقة مصدر سعادة الفرد الكاملة، ولكن كونها مبنية على الخير المتبادل يجعلها مصدرا للسعادة، وهكذا «تصبح الصداقة بين البشر واجبا. ويمكن الإقرار بسهولة أنه على رغم أن السعي وراء الصداقة، كشعور بالخير الأسمى نحو الآخر، ليس واجبا عاديا بل واجب مشرف يفرضه العقل، غير أن الصداقة الكاملة مجرد فكرة (وإن كانت ضرورية عمليا) لا يمكن تحقيقها في حالة واقعية»[14]. وهي صعبة التحقيق لأنه لا يوجد ضمان لأن يكون الشخص الآخر جديرا بأن يكون «صديقي أنا». تجربة المحبة ذاتية وغير قابلة للتحديد، لهذا السبب، فمن الصعب على الفرد أن يفتح قلبه ويمارس الحميمية المطلوبة ويلبي متطلبات الصداقة. في هذا الصدد يتساءل كانت: «كيف يمكن التأكد من تكافؤ جزء واحد من العناصر الضرورية (مثلا المحبة المتبادلة)، في واجب واحد، بين إنسان وجاره؟ أضف إلى ذلك، هل يمكن اكتشاف العلاقة بين شعور الفرد بالواجب في حالة ما وشعور الآخر في تلك الحالة (مثلا الشعور بالمحبة أو الاحترام المتبادل)؟ وكيف يمكن للفرد أن يكتشف ما إذا كان أحد الصديقين يحب بحماس أكثر من الآخر أو لا يلقى الاحترام نفسه أو المحبة من الآخر، وهل يمكن للعلاقة أن تكون علاقة صداقة إذا لم تكن المحبة (أو الاحترام) متكافئة بينهما؟ وهل يمكن تحقيق التكافؤ في المحبة، التي هي ذاتية بينهما، والتي هي شرط ضروري للصداقة؟»[15]. ولكن على رغم أن الصداقة صعبة المنال، على رغم أنها مثال، فإنها تبقى حاجة جوهرية. وحتى مع الافتراض أنها صعبة المنال، فلا نستطيع الاستنتاج أنه يمكن تجاهلها أو إهمالها أو التقليل من أهميتها. مثلا، فمن المتعارف عليه أن السعادة، كالعدالة والحرية والحقيقة والجمال، مثال أعلى؛ ولكن على رغم ذلك، لم يتوقف الناس عن محاولة اكتشاف طرق ممكنة لتحقيقها. النقطة التي يجب الانتباه إليها هي أن النمو في الإنسانية هو مهمة لا يمكن التخلي

عنها. من قال إن هذا النوع من النمو سهل، أو أن ثروة الإمكانيات الإنسانية الكامنة في صميم الإنسانية قد تنضب، أو قد تكون قابلة للتعريف بصورة نهائية؟ النقطة المهمة ليست ما إذا كان يمكن تحقيق هذه الإمكانيات هنا والآن، أو في هذه اللحظة، ولكن ما إذا كان يمكن تعزيز وسيلة تحقيقها، وما إذا كنا نشطاء، ما إذا كانت مقدرتنا على تحقيقها في ازدياد؛ ولكن إذا كانت السعادة جديرة بالاهتمام ومبررة، وإذا كان وجودها ممكنا، بغض النظر عن درجة وشكل وجودها، فعندئذ علينا أن نبحث عنها ضمن مسيرة البحث عنها. الاختبار الأعلى لوجودها ليس شعورنا الذاتي أو ما نملكه عقليا وماديا، ولكن مدى نجاحنا في تلبية الحاجات التي تعرف إنسانيتنا بصورة بناءة ومثمرة، ومدى نجاحنا في تحقيق الإمكانية الإنسانية.

1 - الصداقة كعلاقة أنطولوجية

إذا كانت الصداقة حاجة أنطولوجية، وإذا كانت تنبثق عن هذا النوع من الحاجة، فنستطيع استنتاج أن العلاقة التي توحد كائنين إنسانيين في رباط الصداقة هي علاقة أنطولوجية أو إنسانية؛ وعليها أن تكون من المادة نفسها التي تشكل عناصر الطبيعية الإنسانية، وإلا فستكون شيئا خارجيا مفروضا عليها؛ ومن ثم سوف لا تكون استجابة أصيلة للحاجة. مرة أخرى، إذا كانت الغاية من العلاقة هي أن تقوم بوظيفة الرباط بين شخصين على المستوى الإنساني، يجب أن تكون علاقة إنسانية؛ وإلا فسوف لا تكون لها صلة بالحاجة المنشودة. وبالتالي، فإذا كانت الصداقة شريحة من حياة الإنسان، إذا أصبحت واقعة في إطار الفعل، فهي إذن نمط للوجود (being)، وبصورة أدق، نمط للوجود الإنساني. دعوني أشرح هذه النقطة بالتفصيل.

جميع الفلاسفة الذين تأملوا طبيعة وقيمة الصداقة تقريبا، بداية من أرسطو حتى يومنا هذا، ميزوا بين نوعين من الصداقة: الصداقة لمنفعة، والصداقة الحقيقية. النوع الأول يرتكز على المنفعة - نفسية كانت أو سياسية أو دينية أو عقلية أو اقتصادية أو مادية؛ وعندما أقول إنها ترتكز على المنفعة أعني أن المنفعة سبب وجودها. المنفعة دافعها وجوهرها وغايتها. هي سبب كون شخصين صديقين، وسبب نوعية العلاقة بينهما، والسبب الذي يبقيهما صديقين. وبالتالي، هي التي تولد شعور المحبة، وفي بعض الحالات الإعجاب، وهي التي تجعلهما يتشاركان بعض

أفكارهما وتجاربهما وأسرارهما وأوقاتهما الطيبة وتعاونهما في بعض الأحيان، وهي التي تدفعهما إلى التعبير عن الاحترام والدعم والسلوك الحسن أحدهما نحو الآخر. وباختصار، هي التي تولد «المحبة» بينهما كأصدقاء. ولكن إذا كانت المنفعة سبب وجود الصداقة بين الأصدقاء، فيمكن استنتاج أنه كلما ازدادت المنفعة التي يحصلها الصديقان ازدادت المحبة بينهما وازدادت قوة الارتباط بينهما، وسوف يعتمد ثراء وعمق ونوعية ودوام هذا النوع من الصداقة على حجم وثراء المنفعة التي يتبادلانها. وأيضا يمكن استنتاج أنه في هذا النوع من الصداقة سوف لا يكترث الصديق بسلامة صديقه الأخلاقية أو العقلية أو الاجتماعية أو النفسية – بغض النظر عما إذا كان صالحا أو دينيا أو قبيحا أو لطيفا أو عنيفا. وهو على استعداد لأن يتسامح ويحتفظ بصداقته مادامت المنفعة قائمة، ولأن يتخلى عنها عندما تتوقف. كما ترى، في هذا النوع من الصداقة تبقى العلاقة بين الأصدقاء خارجية. الصديق لا يكترث بنمو صديقه على المستوى الإنساني، واهتمامه بصديقه دائما مشروط، لا ينبع من إرادة خيّرة، بل يعتمد على مدى استفادته من صديقه. بكلمات أخرى، ففي هذا النوع من الصداقة، يوجد الصديق كوسيلة لغاية، لا كغاية بذاته، لا ككائن إنساني. الصديق يعامل صديقه كمصدر لمنفعة، تماما كما يتعامل مع سيارته أو بيته أو حاسوبه. مثلا، يصون سيارته ويهتم بها ويتأكد أنها تقوم بوظيفتها على خير ما يرام لغاية واحدة: أن تبقى مصدر منفعة مستمرة وفعالة. الفرق بين السيارة والصديق هو أن الصديق آلة أكثر تعقيدا وأكثر تقلبا وأكثر حساسية، ومتطلباتها أكثر من السيارة. فهل يكون هذا هو السبب الرئيس الذي يفسر أهمية التظاهر والتلاعب والمكر في مسعى الحفاظ على هذا النوع من الصداقة واستمرارية منفعتها؟ كم من الابتسامات الساحرة، والتملق، والكلمات المعسولة، والهدايا، والتمنيات الطيبة والكريمة، يتبادلها الصديق مع صديقه؟ باختصار، ما مقدار النفاق المتبادل في إطار الأسرة والحكومة والكنيسة ومكان العمل والتفاعل الاجتماعي العام باسم الصداقة أو المحبة؟

ولكن إذا بقيت الحياة الباطنية للأصدقاء – مستقر سعادتهم وإنسانيتهم ونمو وتطور هذه الإنسانية في بعدها الاجتماعي والنفسي والمادي – مصونة، غير متاحة للصديق في هذا النوع من الصداقة، فسوف لا يكون لها تأثير متبادل في الأصدقاء سوى المنفعة المتبادلة التي قد تؤدي دورا ضروريا مفيدا على المستوى الشخصي؛

مثلا، المساعدة التي أتلقاها من صديقي قد تفيدني في شراء بعض الحاجات المادية أو الحصول على حاجات أخرى. ولكن إذا كانت هذه العلاقة وسيلة، وهي في الواقع وسيلة، ألا يمكن القول إن هذا النوع من الصداقة ترتيب أو صفقة تجارية؟ من الصعب القول إنها تخلق رباطا حقيقيا بين «الأصدقاء»، لأن رباطا كهذا ليس موجودا بينهما في الواقع. إن ما يوجد بين صديقين من هذا النمط، في الواقع، هو نوع من العلاقة الاقتصادية أو الاجتماعية أو العقلية أو الجنسية أو النفسية، أو نوع من الاتفاقية أو صفقة تتقاطع بها مصالح معينة، ولكن لا توجد علاقة إنسانية. تلك الصداقة التي يقف فيها الأصدقاء بعضهم أمام بعض ككائنات إنسانية، وينفتحون بعضهم على بعض، ويتصافحون ويتواصلون وجوديا بطرق ذات معنى. ولهذا السبب ميز، حسب اعتقادي، فلاسفة كأرسطو وسنيكا وشيشرون ومونتين وبيكون وكانت بين الصداقة الحقيقية، وغير الحقيقية وقالوا إن الصداقة المبنية على المنفعة غير حقيقية. ولكن، ما الصداقة الحقيقية؟ ما سبب وجودها؟ ما طبيعة علاقتها؟ الجواب عن هذا السؤال ضروري، لأن الرباط الذي شكل الحبل الواصل بين الأصدقاء غير قابل للملاحظة التجريبية. الأصدقاء مفصولون بعضهم عن بعض نفسيا وجسديا، ومع ذلك فهم مربوطون بعضهم مع بعض، والرباط بينهم حقيقي ونشيط ودائم. ولكن إذا لم يكن قابلا للملاحظة التجريبية، فما نمط وجوده؟ كيف يرتبط الأصدقاء بعضهم مع بعض؟

دعونا نبدأ بإلقاء نظرة قصيرة على إيتيمولوجيا(*) «الصداقة» Friendship، لأن ذلك سوف يساعد على إدراك أصل معنى هذه الكلمة وخاصة نوعيتها كعلاقة، إذا تبين أنها علاقة، وإذا تبين أنها ليست علاقة؛ عندها نستطيع اكتشاف المعنى الذي يمكننا الإشارة إليه كنوع من الرابط، أو على الأقل كأساس لهذه الإشارة. عندما نستعين بقاموس ويبستر(**) نجد أن «صداقة» تعني «حالة يكون فيها الأشخاص أصدقاء»، أو «الارتباط (المـودة) بين الأصدقاء». العنصران الأساسيان في هذا التعريف هما «حالة» و«ارتباط». التعريف الأول يقول إن الصداقة نوع من الحالة، والتعريف الثاني يعرف الحالة بالارتباط. الأصدقاء هم كائنات إنسانية مرتبطة

(*) Etymology، علم أصول الكلمات. [المحرر].

(**) Webster's New World College Dictionary.

بعضها مع بعض. ولكن ما نوع الرباط الذي يميز الصداقة، بما أن الكائنات الإنسانية تترابط بعضها مع بعض بطرق مختلفة، وبما أن نوع الرباط تحدده نوعية الأصدقاء: ما الذي يجعل الصديق صديقا؟ قد نتقدم في بحثنا إذا ألقينا نظرة إلى أصل كلمة «صديق» friend التي تعني باللغة الإنجليزية القديمة «Freond»، أي «المُحبْ» وهي الكلمة المجانسة للكلمة الألمانية Freund، ذات الصلة بكلمة Frijon التي تعني «أن تحب». هذه الدلالة تعبر عنها كلمة «صديق»، أي «الشخص الذي يعرفه الفرد ويكون مولعا به» حيث «مولع» تعني «حنون ورقيق ومحب». الصديق هو ذلك النوع من الناس الذي يتبادل شعور المحبة مع شخص آخر. يحسن بنا القول إن السمة التي تعرف الصديق، وأيضا الصداقة هي المحبة؛ وهي أيضا التي تحدد نوع الترابط الذي يميز الصداقة. ولكن هذا التعريف المعجمي يتفق مع التعريف اليوناني، أي philia، الذي ناقشته في الفصل الثالث وهي الكلمة التي أصبحت دارجة الاستعمال منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا.

والآن، ما المقصود بـ «فيليا»، philia، ذلك النوع من المحبة الذي يجمع الأشخاص برباط الصداقة؟ كيف يخلق أو يوجد هذا النوع من المحبة كرباط، أو كعقد، بين صديقين؟ هل نستعمل كلمة «رابط» و«عقد» مجازيا في هذا السياق، وهل يشيران إلى رباط حقيقي له نمط محدد من الوجود؟ نحن بحاجة ملحّة إلى جواب عن هذا السؤال، لأنه إذا كانت الصداقة حاجة إنسانية، فعلينا أن نعرف كيف تأتي إلى حيز الوجود، وما نسيجها، وكيف تتشكل رابطة الصداقة بين الأشخاص. عندها فقط نستطيع أن نختم ونتم قضيتنا واستنكارنا لاستبعاد الصداقة كقيمة مركزية من النظرية الأخلاقية.

المحبة (philia) ليست انفعالا أو غريزة أو دافعا اجتماعيا أو بنية اجتماعية (social construct) فحسب؛ هي ليست علاقة مادية، أي أنها ليست معطاة كموجود جاهز التكوين في الطبيعة الإنسانية، بغض النظر عما إذا كانت جوهرية أو مكتسبة، وليست وظيفة بيولوجية أو نفسية جاهزة. وعلاوة على ذلك، فهي ليست معطاة كحاجة إلى البقاء (survival). ولكن على رغم أنها لا تختزل في هذه العناصر، فإنها تتحقق فيها ومن خلالها. هذه العناصر هي مادة التعبير عنها. بغض النظر عما إذا وجدت بين النساء والرجال، الزملاء، أو أفراد الأسرة، أو الشركاء، أو

الجيران، أو بين الأفراد في أي سياق اجتماعي. ووجود هذه العلاقة لا يعتمد على الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي أو الإثني أو الجنسي للفرد أو على شكله البيولوجي أو مركزه السياسي. ونحن نؤكد هذا الأمر بناء على فرضية أننا لم نولد «محبين» ولكن بإمكانية أن نصبح «محبين»، وأن مادة هذا الرابط ليست شيئا ماديا، بل هي من حيث الجوهر إنسانية وروحية، وليست قائمة على خاصية المكان أو الزمان. إنها معطاة كطبيعة ممكنة بانتظار التحقيق. وباعتبارها طبيعة، فهي قدرة هيكلية، أو مخطط؛ فهي تتكون من خصائص أساسية، وكل من هذه الخصائص هو باقة من الإمكانيات. هذا يعني أن المحبة تصبح حقيقة عندما تتحقق هذه الإمكانيات. من المهم جدا هنا أن نسلط الضوء على نمط وجودها، وتحديدا نمط وجودها كإمكانية، فكما أشرت سابقا، المحبة philia ليست حالة نفسية أو فيزيائية، بل عملية إنجاز مستمرة؛ تزداد عمقا وثراء وقوة وقدرة على الإرضاء. دعوني أشرح هذه النقطة بمثل. غالبا ما يشار إلى الفهم (intellect) في حقل الفلسفة بكلمة العقل (reason)، باعتباره ملكة أو مقدرة. ولكنه كقدرة يكون «بنية» مركبة من وظائف – تفكير، ذاكرة، خيال، حدس، إدراك، ربط، ملاحظة وغيرها من الوظائف. وكل واحد من هذه العناصر يتألف بدوره من مركّب من العناصر؛ وهذه تتجذر في العناصر الأساسية كوظائف وقدرات لا حدود لها. طريقة قيامها بوظائفها تعتمد على المنطق الكامن في الملكة ككل متفاعل. لا تتحقق هذه الإمكانات إلا عندما يؤدي العقل وظيفة فكرية أو منطقية. ويكتسب العقل شخصية خاصة عند الانخراط في نشاط معين؛ مثلا، التفكير والحدس والشعور. وعلى الرغم من أنه يؤدي وظيفة واحدة كنشاط، فإن بقية العناصر تبقى نشيطة وتسهم في ذلك النشاط. مثلا، التفكير ليس وظيفة منعزلة، بل تشمل الذاكرة والخيال والحدس والشعور والحكم والارتباط والإدراك. وكمقدرة، فالعقل كلٌّ عضوي متكامل، ولهذا الكل هدف أولي: المعرفة. وفي الحقيقة، فالهدف هو مبدأ كليته، أو وحدته. العناصر البنيوية للعقل توجد ككل متجانس من الوظائف؛ وتتعاون هذه العناصر في تحقيق الهدف، لأنها متلائمة بعضها مع بعض: توجد على النحو الذي توجد عليه من أجل تحقيق هذا الهدف، ومن دون هذا الهدف، لا توجد كما توجد. الهدف هو مبدأ وحدتها وتجانسها. إن ما هو معطى عند الولادة هو البناء الهيكلي لهذه المقدرة، أي الإمكانية لأن يصبح

العقل فاعلا (in actus). وهكذا، فعندما نقول، مع أرسطو، إن الكائنات الإنسانية عقلانية بطبيعتها، لا نعني أنهم يقومون بوظيفتهم العقلية على خير ما يرام كما تؤدي أعينهم وآذانهم وظائفها، بل إنهم يمتلكون المقدرة لأن يصبحوا عقلانيين وأن ينموا لكي يحققوا ذلك، وإلا لما احتجنا إلى نظام التعليم في المدارس؛ نعني أيضا أن هذه الإمكانات لا حدود لها. فكلما واصل المرء تنميتها ازداد مهارة في استعمالها. ويتوسع إطار العقل كلما ازداد تحقيق إمكاناته.

بالإضافة إلى الهدف، فالمبدأ الثاني الذي يؤسس وحدة المقدرة هو القوة. المقدرة قوة (power)، قوة دافعة محركة. القوة هي التي تمكن المقدرة من أن تقوم بوظيفتها، لكي تستهدف الغاية المخصصة لها وتعمل على تحقيق الإمكانات الكامنة فيها. التعريف المعجمي لكلمة «capacity – مقدرة» يقبض على هذه الخاصية بوضوح، فهو يعرفها بالقدرة على الاحتواء والاستيعاب والاحتفاظ. فمن دون القوة، من دون الدافع، تبقى المقدرة راكدة، عقيمة؛ وفي الواقع تفقد صفتها كمقدرة. القوة تقوم بوظيفة مبدأ التوحيد بتمكين كل عنصر كامن في المقدرة لأن يؤدي دورا نشيطا وبنّاء في قيام المقدرة بوظيفتها. ويمكن القول إنه توجد علاقة حيوية تفاعلية بين الهدف والقوة. يكمل ويمكّن بعضهما بعضا في أداء وظائفهما، لأنه كلما تقدمت المقدرة باتجاه تحقيق غايتها ازدادت بالقوة، وكلما ازدادت بالقوة توسع مجال هدفها وازدادت ثراء. يمكن لأي إنسان أن يشعر بهذا التوسع في ذروة الفعل الخلاق. الكائن الإنساني الذي ينمو في المعرفة أيضا ينمو بالمقدرة على أن يعرف، والذي ينمو في المحبة أيضا ينمو في المقدرة على المحبة، والذي ينمو في تقدير الجمال أيضا ينمو في المقدرة على تقدير الجمال، والذي ينمو في الشعور بسر الطبيعة أيضا ينمو في المقدرة على تقدير سر الطبيعة. لا أعتقد أن قول أرسطو بأن الإنسان يرغب في أن يعرف قد كان مصادفة. أولا، كيف يمكن للإنسان أن يمتلك هذه الرغبة إن لم يمتلك أيضا الشروط الضرورية والكامنة للسعي وراء المعرفة؟ هنا دعوني أشدد على أن الرغبة في حد ذاتها وقوة وسعي واجتهاد. لكنها لا توجد وراء المقدرة أو بجانبها بل ضمنها؛ وهنا أعني أنها تتخلل كل عنصر من عناصرها. والمقدرة بذلك قوية. ولهذا السبب، على سبيل المثال، عندما يؤدي العقل وظيفته، يسهم كل عنصر من عناصره في هذا الفعل بالوقت نفسه. فإن كنت أحاول استكشاف طبيعة ودينامية مفهوم ملكة العقل، فعملية الاستكشاف بذاتها

تنشأ عن الرغبة في المعرفة، ومن دون هذه الرغبة لا يمكن لعملية الاستكشاف أن تحدث. كم من طالب في قاعة المحاضرات، أو مشارك في محادثة أو مناقشة جماعية، يترك المناقشة أو المحادثة في خياله أو ينصرف عنها ويجول في عالمه الذاتي من دون أن يتعلم أي شيء، هذا إذا لم تكن لديه الرغبة في المعرفة. الرغبة تحرك القوة المطلوبة الكامنة في العقل التي تثير الاهتمام بالمحادثة أو المناقشة، وتمكن كل عنصر من عناصره من أن يشارك في عملية المعرفة. إذن، فالمقدرة قوة غائية بطبيعتها.

ما العناصر الأساسية والبنيوية للمقدرة التي تؤسس المحبة (philia) بوصفها حاجة ورباطا؟ المحبة بوصفها مقدرة تتكون، أي تصبح كلا متكاملا، من (أ) غاية معينة و(ب) مقدرة على السعي وراء هذه الغاية وتحقيقها. هذان العنصران يشكلان الهيكل الأنطولوجي للمحبة؛ أما العناصر الأخرى التي تكمن في هذا الهيكل الأنطولوجي فتشكل، عندما تتحقق، نسيجها الواقعي. الهيكل يحدد وظائفها ويؤمن الحافز والقوة الدافعة لإنجاز فعلها. علاوة على ذلك، يشكل هذان العنصران البناء الأساس لتصور المحبة، حتى إنه من المستحيل التفكير بفكرة المحبة من دون استحضار ذهني لهذين العنصرين كأساس لمضمون التفكير. مثلا، يفترض تحليل أرسطو أن الصداقة حاجة اجتماعية، وأنها تمثل متطلبا طبيعيا للطبيعة الإنسانية، أي أن يُحِب الفرد وأن يُحَب من قبل شخص آخر، وأن تلبية هذه الحاجة تخدم غاية: تعزيز النمو والتطور الإنساني. وتمييزه لثلاثة أنواع من الصداقة يرتكز إلى هذا الافتراض. وهو يعتمد على «الغاية» كمبدأ للتمييز بينهم. النوع الأول يرتكز إلى المنفعة، والثاني إلى اللذة، والثالث إلى الخير. في كل من هذه الحالات أساس الصداقة هو الغاية منها. الغاية هي التي تدفع بالصديقين إلى أن يتصادقا، وهي أيضا التي تولد شعور المودة، أو المحبة، بينهما، وهي أيضا، ثالثا، التي تحدد خاصية كل من هذه الأنواع الثلاثة من المحبة. الغاية هي أساس الرباط الذي يشكل ظاهرة الصداقة، ولكن هذا الرباط يصبح حقيقة في نوع المحبة الناجم عن تحقيق الغاية. هذه، تحديدا، هي السمة التي أقنعت جميع الفلاسفة الذين كتبوا عن الصداقة بأن يصفوها بالمحبة (philia). المحبة هي الرباط والعامل المشترك بين الأصدقاء.

ويمكن التساؤل بصورة أكثر مباشرة: ما الحب الذي يميز الصداقة بوصفها حاجة إنسانية، لا حاجة نفسية أو بيولوجية أو مادية؟ هل هو نوع من الوحدة؟

كيف يمكن لكائنين إنسانيين (أو ذاتين إنسانيتين) منفصلين أحدهما عن الآخر أن يشكلا وحدة؟ ولكن إذا توحدا، فلا بد أن يكون هناك شيء، أو رباط من نوع ما، لكي يوحدهما. حسنا، ما هذا «الشيء» أو «الرباط»؟ أثير هذه السلسلة من الأسئلة لكي أسلط الضوء على هذا الرباط فحسب، لأرى ما إذا كان أنطولوجيا وليس مجرد رباط نفسي أو بيولوجي أو مادي.

إحدى السمات الجوهرية للرباط الذي فيه يقف الأصدقاء بعضهم أمام بعض بوصفهم أصدقاء تتمثل في الشعور بالارتباط أو الانجذاب. لهذا السبب يصف فلاسفة كأرسطو وشيشرون وكانت الصداقة بأنها صداقة تفضيلية. على الرغم من أن لدى جميع البشر الميل إلى الحياة الاجتماعية، فإنهم بالطبع يميلون إلى أن يشكلوا علاقة صداقة مع شخص أو شخصين، لأن من المستحيل للفرد أن يشكل صداقة حقيقية مع جميع الناس. عملية تكون الصداقة الحقيقية تحتاج إلى وقت ومسعى وتكريس، وأيضا تحتاج إلى فتح عقولنا ونفوسنا وقلوبنا إلى الصديق. وعلاوة على ذلك، كما أشار أرسطو، فإن الانسجام بين الأصدقاء شرط ضروري للصداقة. ولكن ليس من السهل تطوير الانسجام بين شخصين، لأنه يحتاج إلى مشاركة في تجارب حياتية وإلى عيش أحدهما مع الآخر. في الواقع، الكائنات الإنسانية تتباين في طرق تفكيرها وشعورها وحياتها. ومن الصعب جدا، إن لم يكن من المستحيل، ملاقاة شخصيات متناسقة ومتجانسة مبدئيا بعضها مع بعض. عندما نجد نفسا شقيقة، نفسا نستطيع التواصل معها على المستوى الإنساني ويمكن أن نفتح لها عقولنا ونفوسنا وقلوبنا تحت شروط الثقة والحرية والاحترام والإخلاص والفهم المتبادل، فإن تطورا مهما يحدث: شعور من الانجذاب يستولي على قلوبنا، وعندما يستقر هذا الشعور يولد أهم متطلبات الصداقة، المودة (المحبة)، التي بدورها تقوي شعور الانجذاب بين الأصدقاء وتدريجيا تتحول إلى نزعة خاصة: تكريس (devotion). ولادة هذه النزعة تشير إلى انبثاق المحبة (philia) بين الصديقين الراغبين، لأنها تعمل على ولادة شعور وافٍ بالحميمية، والمتعة الصادرة عن الوجود مع الآخر، وشعور بالتقدير لهذا الوجود، وبصورة خاصة في الرغبة في الحفاظ عليه، باختباره وإدراكه. هذا الشعور ينبثق من صميم النزعة الاجتماعية للطبيعة الإنسانية، من رغبتها الجوهرية في تجاوز ذاتها، في أن

تنفتح، في أن تتواصل، وفي أن توجد بقرب الكائن الحميم المتجانس مع ذاتها. هذا الشعور استجابة لنداء هذه الرغبة الاجتماعية، التي تمثل أسمى وأثرى تلبية لهذه الحاجة. الدلالة الاشتقاقية لمعنى كلمة «society- مجتمع»، التي تتحدّر من كلمة (societe) الفرنسية، والمشتقة من الكلمة اللاتينية «socius»، التي تعني الرفيق، تعبر عن معنى هذه العلاقة بوضوح ودقة. التلاقي بين كائنين إنسانيين، بوصفهما كائنين إنسانيين، هو مكان ولادة الصفة الاجتماعية. ولكن الرغبة التي تؤسس، وفي الواقع تحرّك، المطالبة بالصداقة هي أقوى الرغبات في الطبيعة الإنسانية؛ إنها تقبع في صميمها. ولكن ما يجعلها رغبة حميمة يكمن في بناء الرغبة: فهي ليست رغبة في شيء مؤقت أو عارض أو ثانوي بل في شيء دائم وجوهري وأولي. نكرانها يعادل نكران حاجة جوهرية ضرورية للتحقق الإنساني. ولهذا السبب بالذات يمكن القول إن المودة الناجمة عن تحقيق هذه الرغبة قصدية (intentional) بطبيعتها، لأنها لا توجد بوصفها حادثة نفسية منعزلة، ولكن كنزعة تستهدف موضوعا؛ والموضوع الذي تستهدفه هو الصديق، وتخلق توجها نحو الصديق: تحمل هذه النزعة بين طياتها الانجذاب المتبادل بين الأصدقاء والرغبة في البقاء في إطار هذا الانجذاب. الأصدقاء ينجذب أحدهم نحو الآخر، ويريد أن يكون معه، لأنهم يشعرون بالحرية والارتباط في هذا الكيان، ولهذا السبب عندما، يغيب أحد الأصدقاء لسبب ما، فالصديق الآخر يشتاق إليه، يشتاق إلى حضوره (presence) وإلى وجوده. كلاهما يشعر بالغياب الوجودي في هذه الحالة. محبة الآخر تعني الرغبة القوية في الوجود مع الشخص الذي نحبه. «الوجود – مع» عنصر جوهري في عاطفة المحبة.

إذا كان انبثاق عاطفة المحبة استجابة إلى حاجة متبادلة، إذا كانت هذه الحاجة في بادئ الأمر نزعة عامة، لأنها توجد كإمكانية وإذا كانت قصدية في توجهها، فماذا عن الموضوع، الآخر الذي يثير هذه العاطفة؟ في بادئ الأمر تكون الرغبة في الصديق رغبة عامة؛ توجد كمجرد شهوة، كشعور بنقص، لا تجاه أي شخص ولكن تجاه الشخص المناسب. حسنا، هنا يمكن التساؤل: لماذا هذا الشخص بالذات؟ في الواقع هذا السؤال هو طلب لمعرفة الأساس الأنطولوجي للصداقة، لمعرفة الرباط الذي يوحّد (يجمع) شخصين في رباط (عقد) الصداقة. بكلمات أخرى، فهو مطلب

لمعرفة بنية (هيكل) الرباط الذي يؤسس الوحدة بين الأصدقاء. هل مفهوم الوحدة مؤسس مجازيا أم أنطولوجيا؟ ما مصدر حرف «ي» عندما يقول أحد ما صديقي؟ هل الياء هنا مجرد شعور أو عاطفة ذاتية؟ أم أن لها أساسا موضوعيا؟ في مجال حديثنا عن الصداقة الحقيقية، عادة لا نستعمل «صديقي» للإشارة إلى أكثر من شخص أو شخصين، أو عدد قليل من الأشخاص. يجب أن يتحلى هذا الشخص، أو هذان الشخصان، بشيء ما لكي نطلق عليه، أو عليهما، تعبير «صديقي». ما هذا الشيء؟ مرة أخرى، في هذا السياق تستعمل «ي» بمعنى الملكية. صديقي أنا. فعلى الأصدقاء أن يمتلكوا شيئا، أن يتشاركوا في شيء، وهذا الشيء الذي يمتلكونه هو في آن واحد فردي ومتبادل بينهما، بمعنى أن هذا الشيء جزء من كيانهم؛ هذه المشاركة متبادلة لأن كل واحد منهما يستطيع أن يقول «صديقي»، فهل يا ترى هذا الشيء المشترك هو رباط الصداقة؟ وإذا حدث وتبين أنه هذا الرباط، فما مادته؟ دعوني أبحث في هذا الاحتمال.

أساس الصداقة، ذلك العامل الذي يدفع شخصين إلى أن يتصادقا ويحتفظا بصداقتهما، ذلك الذي يثير العاطفة التي تميز المحبة (Philia)، هو الخير. الخير جذاب بذاته، مرغوب فيه، بينما الشر منفر، غير مرغوب فيه. يقول أرسطو «الناس عامة يقرون بأن المحبوب والمرغوب فيه عامة، هو الشيء الخير والممتع، وبالنسبة إلى الفرد، فهو الخير والمتعة للفرد نفسه؛ والإنسان الصالح الخير محبوب بناء على هذين الأساسين»[16]. الأشخاص الصالحون يميلون، بحكم صلاحهم، إلى توخي الخير في كل شيء يفعلونه. فهم يتعاملون مع الآخرين من وجهة نظر إرادتهم الخيرة. ولكن امتلاك الإرادة الخيرة شرط ضروري، ولكنه ليس كافيا، للصداقة، لأننا قد نحمل مشاعر طيبة تجاه الآخرين عموما، بينما الصداقة تتعلق بمشاعر تجاه شخص معين. لذا، فمن المناسب القول بأن السلوك بدافع من النية الطيبة في علاقة ما قد يكون بداية للصداقة. إن رعاية هذه المشاعر المشتركة تتطلب وقتا، وبناء رابطة الصداقة يتطلب وقتا أطول، لأن المودة شعور، بينما الصداقة حالة. قد نشعر بالمودة تجاه الكائنات، ولكن المودة المتبادلة هي اختيار، والاختيار ينبع من حالة (أخلاقية). وأيضا عندما يتمنى الناس الخير لمن يحبون، ومن أجلهم، فلا يكون ذلك نابعا من المشاعر بل يكون تناغما مع حالة (أخلاقية)»[17].

وهذا ما دفع أرسطو للقول بأن الفضيلة هي أساس الصداقة. لذا، فلا يمكن لأساس الصداقة الحقيقية أن يكون عاطفة ذاتية، بل هو نوع من العاطفة المنبثقة من الإرادة الخيّرة، وبشكل أكثر دقة، من الشخصية الصالحة الخيرة. يوجد «الخير» عند الإنسان الخيّر الصالح كحالة؛ يوجد كنزعة أو ميل، وهذه النزعة مستنبطة من قيم أخلاقية ذات صلاحية موضوعية، على الأقل بالنسبة للفرد نفسه. وهي تستخلص صلاحيتها من حقيقة إقرار المجتمع أو العقل بها. ما نؤكد عليه هنا هو أن الخير، كحالة أخلاقية، لا يمثل عند أرسطو شعورا ذاتيا، بل إنه يشكل نسيج الشخصية الأخلاقية: هو ترجمة لشبكة من التبرعات الأخلاقية ضمن هذه الشخصية. هو السمة التي تمكننا من الحكم على الأشخاص بأنهم خيرون إن كانوا خيرين. وهؤلاء ينطلقون من إرادة خيرة أمام أي ظرف أخلاقي، سواء تعلق الأمر بالصدق، أو الشجاعة، أو العدالة، أو التعاطف.

وإذا قلنا مع أرسطو بأن العاطفة الخاصة بالصداقة تنبثق من دافع أخلاقي فنحن في الواقع نقر بأن الخير هو مصدر المحبة الخاصة بالصداقة. هذا النوع من المحبة ليس عشوائيا، وليس مؤقتا، بل يتدفق في الإرادة الخيرة؛ ولهذا السبب فهو اختيار، ولهذا السبب يحدث بمباركة العقل والفضيلة. لا يعني ذلك أن هذه المحبة غير عاطفية، أو لا يشعر الصديق فيها بدفء أو حميمية أو انجذاب؛ كلا، بل يعني أنها تنبثق في قلب أخلاقي. هذا النوع من الانجذاب أصيل ودائم ومرضٍ بصورة عميقة. وتأكيدا لما قاله أرسطو، يعبر شيشرون عن هذه النقطة ببلاغة: «الفضيلة، الفضيلة، يا قانيوس فانيوس، وأنت يا كوينتوس ماكيوس، هي التي تكسبنا الصداقة وتحفظها؛ لأنها مصدر القوة التي تكيفنا مع الظروف، وأيضا مصدر الثبات والاتساق، وعندما ترتقي ويشع نورها وتدرك نفس النور في شخص آخر وتستوعبه، فإنها سوف تتقدم نحوه وتتلقى نفس النور من الآخر، فهذا النور يضرم نار المحبة أو الصداقة، لأن كليهما يستمد اسمه من المحبة، فالمحبة ليست سوى الانجذاب نحو الشخص الذي نحبه من دون الشعور بأي نوع من الحاجة، أو توقع أي نوع من المنفعة. مع أن المنفعة تنبع من الصداقة ذاتها حتى ولو لم تسعَ إليها»[18].

فكرة «الصديق» تتضمن فكرة التبادلية، لأن الشخص يدخل علاقة الصداقة من إرادة خيّرة. الخير هو العنصر المشترك بين الصديقين، ويشتركان فيه بالتساوي.

بهذا المعنى هما متساويان بالخير. وهكذا يصبحان صديقين ويصبح كل منهما خير صاحبه. خير الواحد امتداد لخير الآخر. الخير ذاته يتدفق في عروقهما، والخير ذاته يحرك إرادتهما الخيرة. يوجد كل منهما في الآخر بفضل تماثل الخير في شخصيتيهما. كل واحد منهما مرآة تعكس خير الآخر. هل يا ترى هذه المشاركة بالخير هي دافع نزعة الصداقة فيهما وأيضا الثقة المتبادلة بينهما والإخلاص وتكريس أحدهما للآخر؟ وهكذا، فعندما نقول إن الخير أساس الصداقة فإننا نعني أنه يوحد الأصدقاء برباط (bond) الصداقة في وحدة أخلاقية. أعتقد أن هذه الميزة هي التي دفعت فلاسفة كأرسطو وكانت إلى أن يقولوا إن الصديقين نفس واحدة، أو إنهما جزءان لكل واحد. في «محاضرة عن الصداقة» يقول كانت: «ما ذلك الانسجام (التوافق) الذي يشكل عقد أو رباط الصداقة بين شخصين؟ ليس انسجام فكرهما؛ بالعكس، الاختلاف في الفكر أساس أقوى للصداقة، ففي هذه الحالة يكمل أحدهما الآخر. وعلى الرغم من ذلك، يتعين أن يتماثلا في نقطة واحدة. يجب أن تكون مبادئهما العقلية والأخلاقية متماثلة، إن كان للتفاهم الكامل أن ينشأ بينهما»[19]. وكأرسطو، يجادل كانت بأن الصداقة الحقيقية ترتكز إلى العاطفة والنزعة الأخلاقية، أو إلى الفضيلة والوجدان (sentiment)، وأنها تنبثق من الإرادة الخيرة، من «استقامة النزعة والصدق والجدارة بالثقة والسلوك الخالي من الكذب أو النقمة، ومن مزاج رائق ومفرح وسعيد – هذه هي الميزات التي تشكل شخصية الصديق الحقيقي»[20]. إذن، هذه العناصر بالذات، التي تشكل رباط الصداقة، ويمكن القول إنها أساسها. إنها مصدر حرف «ي» عندما أقول «صديقي». أنا أعلم أن معنى هذا التعبير متعدد الأبعاد، ولكن ما يتركز عليه اهتمامي هنا هو الأساس الأنطولوجي – ذلك العنصر الذي يؤهلني لأن أقول صديقي. لكي تكون لهذا التعبير قيمة، يجب أن يكون له أساس أنطولوجي، وإلا فسيكون ذاتيا أو شكليا أو مجازيا. وهكذا، فعندما يقول أحد عن أحد «صديقي» فإن ياء الملكية تشير إلى أن هذا القول ينبثق من النزعة الأخلاقية الذي يتشارك فيه كلا الصديقين. لهذا السبب تستطيع القول «جو صديقي» من دون أن يتضمن هذا القول شعور امتلاك أنانيا، ولهذا السبب أيضا فعندما يُسمع لفظ «صديقي»، فإن هذا اللفظ ينطبق على الصديقين معا، لأنه ينبثق عن الأساس المشترك بينهما نفسه.

ولكن العلاقة الأخلاقية التي توحّد صديقين برباط الصداقة الحقيقي، بقدر ما توجد بوصفها نزعة في شخصية الأصدقاء، ليست سوى بنية صورية (Formal Structure)؛ إنها الأرضية التي تقف عليها الصداقة. هناك يتلاقيان، هناك يتصافحان ويتوحدان بالمصافحة، وهناك يسيران معا في حياتهما. تصبح وحدة نظرتهما الأخلاقية الإطار الذي فيه يتفاعلان، كل منهما مع نفسه ومع صاحبه ومع العالم الخارجي. ويأتي هذا الرباط إلى حيز الوجود عندما يتشاركان في حياتهما، أي عندما يتشاركان من منظور الخير الذي يوحدهما بوصفهما كائنات إنسانية. فما مضمون هذا الرباط؟ ما نمط وجوده، أو بكلمات أخرى، ما مكانته الأنطولوجية؟ كيف يعيش الأصدقاء واقعية هذا الرباط؟ الجواب عن السؤال يجب أن ينبني على اعتبار السؤال التالي: ماذا نعني عندما نقول إن الأصدقاء يعيشون بوصفهم كائنات إنسانية صالحة، من منظور التوجه الأخلاقي الذي يتشاركونه؟ أو، ما المبدأ، أو الغاية، من هذا التوجه؟ كما رأينا مرارا في الصفحات السابقة، يقول هذا المبدأ إن هدف الحياة الإنسانية، ومن ثم هدف الصديقين، هو النمو والتطور الإنساني. وهذا هو السبب الرئيس الذي جعل أرسطو يصر على أن الخير هو أساس الصداقة الحقيقية: الصديقان يريد أحدهما الخير للآخر من أجل الخير، أي لأن كلا الصديقين خيّر وملتزم بتعزيز الخير في حياته وفي حياة الآخرين.

تبرهن الدراسة الدقيقة لفكرة «النمو» أو «الكمال» الإنساني على أن السعي وراء السعادة يكمن في تحقيق الإمكانات التي تشكل الهيكل الأساس للطبيعة الإنسانية. بقدر ما هي إمكانات، فإنها تنتظر التحقيق؛ هو إذن نداء الواجب. النمو الإنساني يتكون من تحقيق هذه الإمكانات. والآن، ما عناصر هذا الهيكل الأساسية؟ ولن أكون مخطئا إذا قلت بأن هذه العناصر هي التفكير، والشعور، والإرادة. مثال التفكير هو الحقيقة، ومثال الشعور هو الخير - أي العدالة والشجاعة والصدق والمحبة والجمال والقداسة - ومثال الإرادة هو النمو. ولذا فإن السعي وراء الحياة الصالحة، الحياة الساعية في الخير، هو سعي وراء هذه المثل. الكائنات الإنسانية الصالحة، ومن ثم الأصدقاء الحقيقيون، ملتزمون بفضل إرادتهم الخيرة بهذه الأمثلة في سعيهم وراء الخير في حياتهم وحياة الآخرين. هم في الواقع يسعون إلى تحقيق هذه الأمثلة إلى أقصى حد ممكن. تنعقد الصداقات بين الناس بوصفهم كائنات

إنسانية بقدر ما يتمنون الخير بعضهم لبعض، أو بقدر ما ينمون بوصفهم كائنات إنسانية. وإذا لم يلتزموا بهذه الأمثلة، أي إذا لم يسعوا من أجلها معا على أرض الواقع بوصفهم أصدقاء متشاركين في القيم، فكيف للرباط الذي يوحدهم أن يكتسب بنية وجودية أو كيانا وجوديا في عملية النمو بوصفهم أصدقاء؟ ينمو هذا الرباط بعمق في حياتهم كلما ازداد نموهم في المعرفة والجمال، وفي المشاركة في حياتهم المهنية. من المهم جدا التأكيد على المشاركة. هذا لا يتضمن أبدا بحكم الضرورة أن الأصدقاء نسخ يطابق بعضها بعضا، إن كل ما يتضمنه هو أنهم يعتنقون المثل نفسها، كاحترام الفردية في الأمور العملية والفلسفية، وتقدير الجمال والممارسة الدينية. ولكن إذا اختلف الأصدقاء على مبادئ الفعل، أو على المثل، فإنهم سوف يختارون طرقا مختلفة في الحياة. هذا الاختلاف يتعارض مع حياة الصداقة كما رأينا في الفصل الثالث. لا أبالغ حين أقول إن الصداقة بوصفها علاقة إنسانية هي أعلى صور التواصل الإنساني، إنها تواصل في الفعل، فيه ذاتان تتمتعان بأثرى لحظات في الوجود على مستوى الفكر والفعل والحميمية، فهما يتشاركان أفكارا ومشاعر وتجارب ويتعاونان على مشاريع قيمة، ويبذلان جهدهما للعناية بنفسيهما وبالآخرين. علينا أن نميز هذا النوع من التواصل عن التواصل الرسمي أو الذرائعي أو العبثي، حيث يبقى الأفراد منفصلين أحدهم عن الآخر، وحيث حالة التواصل تعتبر مناسبة لنقل معلومات معينة، أو لإرضاء رغبة معينة. مقارنة بهذا النوع من التواصل، الشائع في الأوساط الاجتماعية والسياسية والتعليمية والدينية والمهنية والعائلية، يبدو التواصل الوجودي كحدث، ويمكن القول إنه حدث متواصل للحضور الإنساني، للوجود مع شخص آخر، للاستمتاع بهذا الشخص وليس فقط لتبادل معلومات أو حالات نفسية باطنية، ولكن للمشاركة والتواجد مع كائن إنساني آخر. هذا النوع من التواصل موجود ضمنيا في رأي هيراقليطيس القائل بأن الكائن الإنساني هو جوهريا عقل (لوغوس) أي خطاب (محادثة) عقلي. نعم، الدافع الأولي في الطبيعة الإنسانية هو دافع التواصل والتحادث عقليا مع كائن إنساني آخر، حيث العقل هو المبدأ الذي يحدد طبيعة ومجرى التواصل. وقد ألقى إمرسون الضوء على هذه النقطة، بشكل رائع: «لماذا الإصرار على الاندفاع في علاقتك بصديقك؟ لماذا تذهب إلى بيته وتتعرف على أمه وأخيه وإخوته؟ لماذا تريده أن يزورك؟ هل هذه الأشياء

مادة لميثاقنا؟ اترك جانبا هذه الحركات والتجاذبات. دعه يكن روحا فقط. رسالة، فكرة، إخلاصا، نظرة، هي ما أريده من الصديق. لا أريد أخبارا ولا حساء من اللحم والقهوة والخضرة. أستطيع الحصول على أخبار سياسية وكلام تسلية وتعابير ودية من رفاق أقل أهمية. أليس من الواجب أن يكون مجتمع صديقي شعريا، بالنسبة إليّ، نقيا، كليا، وعظيما، كالطبيعة ذاتها؟»[21].

المحبة تنمو وتتطور في وسيط من التواصل الوجودي. ليست مجرد عاطفة أو شعور بالانجذاب والارتباط، بل هي مودة حية، مشاعر مشبعة بالحياة، ترقص فيها قلوب الأصدقاء رقصة الحياة. هذه الرقصة تشكل التربة الأنطولوجية التي ينمو فيها شعور المحبة في قلوب الأصدقاء؛ وهي أيضا التي تغذي هذا الشعور وتحوله تدريجيا من عاطفة جزئية، وإلى حد ما منعزلة، إلى عاطفة قصدية تجاه الآخر، وتحول وحدة مبادئهما الأخلاقية والعقلية المتبادلة في قلبيهما إلى عاطفة متجانسة ومتماثلة عقليا في ذات كل منهما، لأنهما يشربان الماء من الينبوع نفسه، ويستحدثان غذاءهما من التربة نفسها. كلما نمت هذه العاطفة، نما كل منهما في داخل الآخر وازداد رباط المحبة بينهما قوة وعمقا. هذا الرباط ليس رباطا مجردا أو نفسيا، بل أنطولوجي. إنه رباط يعيش به الأصدقاء ويشعرون به في عملية العيش. ولا يرتكز هذا الشعور إلى حجج أو تفسيرات أو براهين، بل إلى الشهادة على حقيقة أن كلا من الأصدقاء يشهد بوجود وحيوية هذا الرباط أو الوحدة. لهذا السبب يمكن القول إن هذا النوع من الصداقة لا يتأسس في التوافق ظاهريا أو ضمنيا أو على نحو طبيعي، حيث المصلحة تشكل مصدرا للانجذاب، ولكن على الخطاب أو المحادثة العقلانية، على صوت يصدر من عمق وجود الإنسان.

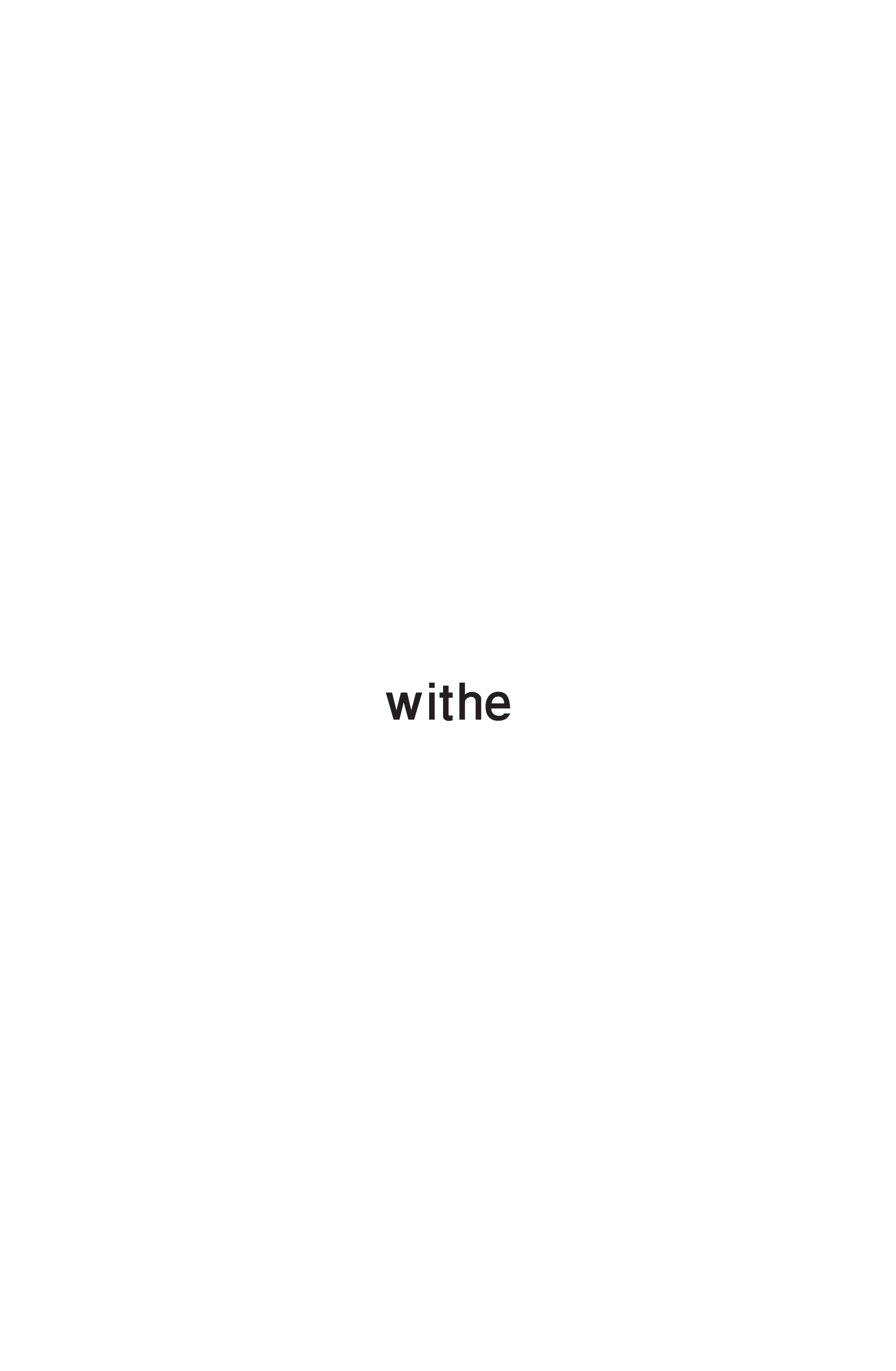
دعوني أشرح هذه النقطة بتحليل لكلمة «أحبك» عندما تعبر بها صديقة عن حبها لصديقها. أختار هذا التعبير ليس لأن الأصدقاء يستعملونه أو يجب أن يستعملوه، وفي الواقع هذا التعبير غير ضروري، لأنه يفتقر إلى عمق وثراء المحبة الموجودة في قلوب الأصدقاء، ولكن معنى هذا التعبير يكمن في تصور واقع الصداقة. ففي النهاية، الصداقة علاقة محبة! فماذا نعني عندما نقول «أحبك»؟ إذا افترضنا أن هذا التصريح قيل في سياق صداقة حقيقية، فهو يتضمن «أحبك وتحبني!» لا يمكن للصديق أن يقول «أحبك»، في الحقيقة، إذا كانت المحبة بينه وبين صديقه

غير متكافئة. الحب من طرف واحد غير حقيقي أو غير صادق، فالحب في جوهره علاقة متبادلة. كم من سياسي يخاطب جماهيره بقوله «يا أصدقائي!»، أو تاجر مع زبائنه، أو أستاذ مع زملائه، أو وزير مع موظفيه! في الصداقة الحقيقية، يتعين على العبارة «أحبك» أن تعبر عن جوهر المحبة المشتركة بين الأصدقاء، عن الجوهر ذاته الموجود في قلبيهما. إنها اعتراف بواقع التواصل، ومن منطلق شاعري، هي احتفاء بهذا الواقع. عاطفة الحب الحقيقي توجد، في آن واحد، في قلب الصديقين، وتوحدهما بفضل الجوهر الواحد ذاته. أنا أدرك تماما أن هذه الوحدة تبدو كأنها تنطوي على تناقض، لأنها تعني وحدة فردين، والأفراد لا يتوحدون. ولكن دعوني أسارع إلى القول بأن الوحدة ليست مادية بل روحية، وتتكون من معتقدات وقيم وغايات وطريقة حياة وتجارب ومشاعر مشتركة؛ إنها وحدة تلك الشرارة التي يتوهج ويتشكل بها كائنان إنسانيان. أمامك أَخوان - ما أساس «أخوتهما»، ما أساس العلاقة التي تجعلهما أَخَويْن؟ الإجابة واضحة: هما يأتيان من الأبوين ذاتهما، من المنبع ذاته. بالمقارنة، وهذه مقارنة تأويلية لا مقارنة مُحكمة، فالصديقان توحد بينهما علاقة تنبع من المنبع ذاته، من المبادئ العقلية والخلقية ذاتها التي يعتنقها الاثنان معا. وهذه الرؤية هي أساس الطرح الذي أتبناه في هذا الفصل الختامي: أعني بذلك أن الصداقة هي حاجة أنطولوجية، تحديدا، لأنها عنصر أساس من عناصر الطبيعة البشرية. الصلاح هو منبعها، والصلاح هو ما يشيد بنية العلاقة التي تجعلها ممكنة!

أرى أنه من المنطقي أن يقال، كما فعلت في الفصول السابقة، إنه لا يمكن القبول باستبعاد الصداقة كقيمة مركزية من النظرية الأخلاقية، ليس فقط لأنها لقيت اعترافا من جانب الفلاسفة الهلنيين والهلنستيين، وليس لأنها حاجة إنسانية أساسية وبالتالي مطلب أنطولوجي، ولكن لأن الأسباب التي أدت إلى استبعادها في الفترات القروسطية والحديثة والمعاصرة، كما بينت تفصيلا، غير مستساغة. ولكي أبرهن على أنها غير مستساغة، طَرَحت مفهوم النموذج الأخلاقي الذي سمح لي بتتبع أصل مفهوم الخير الأسمى. وقد فعلت ذلك لأن هذا النوع من الخير هو منبع القيم الأخلاقية وأساس التنظير الأخلاقي. وقد لعب مفهوم النموذج الأخلاقي دور المعيار لتقييم كفاءة النظرية الأخلاقية: تكون نظرية ما ذات كفاءة بقدر ما تأخذ

في حسبانها جميع القيم الأخلاقية المتضَمَّنة في النموذج الأخلاقي لثقافة بعينها؛ وهي تفتقر إلى الكفاءة عندما تعجز عن الإقرار بأي من هذه القيم، أساسا لأن كل قيمة أخلاقية مركزية تعكس حاجة إنسانية أساسية، وبالتالي فالعيش المتوافق معها هو من شروط النمو والتقدم الإنسانيين، أو، إن أردنا أن نعبر عن ذلك بتعبير آخر، فالقيمة الأخلاقية المركزية هي من شروط بلوغ الخير الأسمى. والصداقة قيمة أخلاقية مركزية لأنها حاجة إنسانية جوهرية متضمنة في النماذج الأخلاقية القروسطية والحديثة والمعاصرة. لقد رأينا كيف أن النماذج الأخلاقية القروسطية والحديثة والمعاصرة عرضت نفسها لتهمة نقص الكفاءة لأنها عجزت عن اعتبار الصداقة قيمة مركزية متضمنة في النماذج الأخلاقية المتعلقة بثقافة كل فترة منها. وقد أدى إلى ذلك تقيد الفلاسفة القروسطيين باعتبارات دينية، وتقيد الفلاسفة المحدثين بأسباب اجتماعية – ثقافية، والمعاصرين بأسباب فلسفية. لقد سعيت، بتبني هذا الخط المنطقي، إلى إلقاء الضوء، وبأقصى ما استطعت من قوة، على أصل القيم الأخلاقية وأساس التنظير الأخلاقي. وهذا الأساس، هذا الأساس وحده، هو ما نركن إليه في تقييمنا لكفاءة النظرية الأخلاقية.

الهوامش


withe

المقدمة

1. See, further, Leroy Rouner, *The Changing Face of Justice*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994; Gilbert Meilaender, Notre Dame, IN: *Friendship A Study in Theological Ethics*, Notre Dame: Indiana: University of Notre Dame Press, 1981; Michael Pakaluk, ed., *Other Selves: Philosophers on Friendship*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1991.
2. See, for example, St. Augustine, *Confessions*, tr. by Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1998; *On Christian Doctrine*, New York, NY: Charles Scribner, 1908; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I& II, tr. by the Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, 1947, in Forrest Baird and Walter Kaufmann *Medieval Philosophy*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall; University of Wisconsin Press, 1984; Aelred of Rievaulx, *Spiritual Principle of Friendship*, tr. by Eugenia Locker, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1974; Soren Kierkegaard, *Works of Love*, New York, NY: Harper & Row Publishing Co., 1962; Gilbert Meilander, *Friendship*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press; Reinhold Niebuhr, *Human Nature and Destiny of Man*, New York, NY: Charles Scribner's & Sons, 1964; Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Suzanne Stern-Gilbert, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY: SUNY Press, 1995.
3. See, further, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2005; George W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, tr. By T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1962; Immanuel Kant, *Ethical Philosophy*, tr. by James Ellington and Warner Wick, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1997; *Critique of Practical Reason*, tr. by Lewis W. Beck, Indianapolis, IN: Liberal Arts Press, 1956; John S. Mill, *Basic Writings of J. S. Mill*, New York, NY: The Modern Library, 2002; Benedict de Spinoza, *On The Improvement of the Understanding, The Ethics, and Correspondence*, tr. by R. H. M. Elwes, New York, NY: Dover Publications, 1955; Michel de Montaigne, *On Friendship*, tr. by M. A. Screech, New York, NY: Penguin Books, 1991.
4. See, for example, P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Baltimore, MD: Penguin Books, 1961; Bernard Gert, *Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1988; D.D. Raphael, *Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1994; George E. Moore, *Principia Ethica*, Oxford: Oxford University Press, 19959; Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952; Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, New York: Cornel University Press, 1958; John Mackie, *Ethics*, New York, NY: Penguin Books, 1977; John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 191971; Charles Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, CT: Yale University Press, 1945.
5. Richard Taylor, *Virtue Ethics*, Interlaken, NY: Linden Books, 1991; Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984; Peter Geach, *The Virtues*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

الفصل الأول

1. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989; *Hegel*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975; Lev Vygotsky, *Mind in Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975; Richard Leaky, *The Development of the Self*, Maryland Heights, MD: Academic Press, 1985.
2. George W. F. Hegel, *Reason in History*, tr. by T. M. Knox, Indianapolis, IN: Library of Liberal Arts, 1953; Fred Inglis, *Culture*, Indianapolis, IN: J. Wiley & Sons, 2004; Philip Smith, *Cultural Theory*, Indianapolis, IN: J. Wiley & Sons, 2008; Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Indianapolis, IN: Blackwell, 2000.
3. Michael Mitias, "The Constitution as an Instrument of Social Progress," *Dialogue and Humanism*, Vol. 3, 1991.
4. See, P. H. Noewll-Smith, *Ethics*, Bernard Gert, *Morality, Oxford: Oxford University Press*, 1998; R.M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press, 1963; Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952; George W. F. Hegel, *Philosophy of Right*.
5. John S. Mill, *Utilitarianism*, in *Basic Writings of J. S. Mill*, pp. 233 ff.
6. Ibid., p. 239.
7. *Philosophy of Right*, p. 13.
8. Aristotle, *Nicomachaean Ethics*, tr. by J. A. K. Thompson, New York, NY: Penguin Books, 1976, Book III.
9. Ibid., Book I.

الفصل الثاني

1. See, Walter Kaufmann, and Forrest Baird, *Philosophic Classics*, Vol. I, *Ancient Philosophy*, New Jersey, NJ: Prentice-Hall, 1994; Aristotle, *Basic Works*, ed. by Richard McKeon, New York, NY: Modern Library, 2001; Plato, *Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York, NY: Bollingen Foundation, 1961.
2. Sophocles, *Antigone*, tr. by G. Murray, London, UK: George Allen & Unwin, 1971, p. 38; See further, Henry Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
3. *Ancient Philosophy*, p. 47
4. Ibid., p. 42.
5. See, Sabine Oswalt, *Greek and Roman Mythology*, Chicago: University of Chicago Press, 1969; Geoffry Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Middlesex, UK: Harmondsworth, 1974; Robert Graves, *The Greek Myths*, London, UK: Penguin Publishing, 1960; Walter Burkett, *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1985; Robert Parker, *History of Greece and the Hellenistic World*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984.
6. See, Simon Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986; Bernard Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, Milwaukee, WI: University of Wisconsin Press, 1987.
7. *Ancient Philosophy*, p. 56.
8. Ibid., pp. 56-7.
9. Ibid., p. 57.

10. See, John Bury, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London, UK: McMillan & Co., 1951; George Lowes, *The Greek Way of Life*, Sussex, UK: Methuen & Co., 1947.
11. Op. Cit., Frank Wellbank, *The Hellenistic World*, London, UK: McMillian & Co., 1992; See also, Peter Green, *From Alexander to Actium*, London, McMillan & Co., UK, p. 190;
12. See, Marvin Beard, *Hellenistic and Early Roman Art*, Oxford: Oxford University Press, 1993; *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, John J. Pollitt, in *The Oxford History of Classical Art*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
13. See, Aristotle, *Nicomachaean Ethics*; Plato, *Republic*; H. E. Harkness, *The Sources of Western Morality*, New York, NY: McMillan and Company, 1954; John Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955; Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle*, London, Kegan Paul & Co., 1963; R. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, London, UK: Kegan Paul & Co., 1928.
14. *Ancient Philosophy*; E.ve Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1911; Eduard Zeller, *The Stoics, Epicureans and Skeptics*, London, UK: Longmans, 1870; Norman W. Dewitt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis: MN: University of Minnesota Press, 1954; Seneca, *Letters from a Stoic*, London, UK: Penguin Books, 2004; Robert Hicks, *Stoic and Epicurean*, London: UK: Longmans, 1910.
15. Seneca, *Letters From a Stoic*, Letter XVI.
16. Ibid., Letter XLVIII.
17. See, Hicks, *Stoic and Epicurean*.
18. *Ancient Philosophy*, p. 394.

الفصل الثالث

1. *Ancient Philosophy*, p. 397.
2. Ibid., p. 41.
3. Marcus Aurelius, *De Amicitia*, in *Friendship* , Amsterdam: Fredonia Books, p. 41.
4. *Letters from a Stoic*, Letter XLVIII.
5. *Nicomachaean Ethics*, 1155b29-1156a16.
6. Ibid., 1156a-b2.
7. Ibid.
8. Ibid., 1166-b30-1167-a18.
9. Ibid.
10. Ibid., 1156b2-23.
11. Ibid., 1157b21-1158a7.
12. Ibid., 1165b30-1166a15.
13. Ibid., 1168b7-32.
14. Ibid., 1167b4-28.
15. Ibid., 1159b22-1160a-9.
16. Ibid., 1164b10-28.
17. Ibid., 1164a19-b6.
18. Ibid., 1155a3-24.
19. Ibid., Book I.
20. Ibid., 1097b2-21.
21. Ibid., 1158a3-24.
22. Ibid., 1155a3-24.

23. Ibid.
24. Ibid., 1155a24-b8.
25. Ibid.
26. Ibid., 1169b11-35.
27. Ibid.
28. *Letters from a Stoic*, Letter LXXIV.
29. Cicero, *De Finibus*, in *The Systems of the Hellenistic Age*, Part 4, section 3.
30. Seneca, Letter C.
31. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. by Robert Hicks, Giovanni Reale, quoted in *The Schools of the Imperial Age*, Vol. IV, Albany, NY: SUNY 1990, Ibid.
32. *De Amicitia*, p. 15.
33. Ibid., p. 17.
34. Ibid, p. 34.
35. Ibid., p. 60.
36. Ibid., p. 41.
37. *Letters from a Stoic*, 108-9.
38. *Confessions*, p. 59.
39. See, *De Amicitia*, p. 49.
40. Ibid., p. 40.
41. Ibid., p. 41.
42. Ibid.
43. Ibid., p. 42.
44. See, Ibid., pp. 14, 47 ff.
45. See, *De Amicitia*, pp. 15, 46-7, 50.
46. *Letters from a Stoic*, Letter XC.
47. Ibid., letter IX.
48. *De Amicitia*, p. 51.
49. Ibid.
50. Ibid., p. 62.
51. Ibid., p. 19.
52. Ibid., p. 18.
53. Ibid., p. 25.
54. Ibid., p. 32.
55. *Letters from a Stoic*, Letter IX.
56. *De Amicitia*, p. 49.
57. Ibid., p. 53.
58. Ibid., p. 54.
59. Ibid., p. 16.

الفصل الرابع

1. See, *A History of Western Civilization*.
2. St. Augustine, *Enchidrion* in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. by Philip Schaff, tr. by J. F. Shaw, The Christian Literature Co., *City of God*, tr. by M. Dods, New York, NY: The Modern Library, 150, pp. 363 ff., 456 ff.; Dionysius The Areopagite, *Divine Names*, ed. by C. E. Loft, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1999; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentile*, I, 11, ff., 26 ff.; *Summa Theologica*, art. 10, questions 1, 2.
3. Ibid.

4. See, Charles McIlwain, *The Growth of Political Thought*, The McMillan Co., 1932; Aquinas, *On Kingship*, tr. by G. Phelan, Toronto: Canada, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982; *A History of Civilization*.
5. Sumner McK. Crosby, *Helen Gardner's Art Through the Ages*, New York, NY: Harcourt, Brace, Co., 1955, p.245.
6. *Summa Theologica*, Part I, art. 3.
7. *Education in The Middle Ages*; Ernst Troeltsche, *The Social Teaching of the Christian Churches*, London, UK: McMillan & Co., 1931; Harry. Barnes, *Intellectual and Cultural History of the Western World*, New York, NY: Modern House, 1937.
8. *Summa Theologica*, Part I, art. 1.
9. Ibid., First Part of Second Part, art. VIII.
10. Ibid., question 3, art. VIII.
11. *Confessions*, p. 202.
12. *Summa Theologica*, Ibid., question 62, art. 1.
13. *Confessions*, p. 48.
14. *Summa Theologica*, Part I of the First Part, question 62, art. 1.
15. *Confessions*, p. 196.
16. *Summa Theologica*, First Part of the Second Part, question 5, art. 6.
17. Ibid., question 10, art. 2.
18. *Friendship: A study in Christian Ethics*.

الفصل الخامس

1. See, *The Penguin History of Europe; Civilization: A History of the Western World; A History of Western Civilization*.
2. Immanuel Kant, "What is Enlightenment?" in *Kant: Selections*, ed. by L. W. Beck, (New York, NY: Macmillan Publishing Co., 1988, p. 462.
3. *Proslogion in Medieval Philosophy*, pp. 157 ff.
4. Giovanni P. della Miranola, *Oration on the Dignity of Man*, in *Renaissance Philosophy of Man*, p. 254, op. cit.; see, also, J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 1956
5. See, John Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967; Jean-Jacque Rousseau, *Social Contract*, New York, NY: Penguin Books, 19687; Immanuel Kant, *On History*, Indianapolis: IN: Library of Liberal Arts, 1963; Jene Porter, *Classics in Political Philosophy*,1997; Charles Morris, ed., *The Social Contract Theories*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Pub, 1999.
6. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
7. *Leviathan*, Part I.
8. *Two Treatises on Government*.
9. Michael Mitias, *Moral Foundation of the State in Hegel's Philosophy of Right*, Amsterdam; The Netherland: Rodopi, 1984.
10. Rene Descartes, *Discourse on Method*, in *Philosophic Classics*, Vol. IV.
11. *Discourse on Method*, Ibid., Part II.
12. See, *Principles of Philosophy*, in *The Philosophical Works of Descartes*, tr. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, New York: NY: Dover Publications, 1955.
13. *Treatise on Human Nature*, XXV.
14. *The Basic Works of J. S. Mill*, p. 242.
15. Ibid., p. 247.

16. Ibid., p. 59.
17. In, *On Liberty*, in Ibid., p. 61.
18. Ibid.
19. See, George W. F. Hegel, *Philosophy of Right*; Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, tr. by A. M. Ludovici, New York, NY: Barnes & Noble, 2006; *Thus Spake Zarathustra*, Karl Marx, *Early Writings*, tr. and ed. by T. B. Bottomore, New York, NY: McGraw Hill Books, 1963; Arthur Schopenhauer, *Basis of Morality*, tr. by A. B. Bullock, Indianapolis: IN: Library of Liberal Arts, 1959.
20. *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, & Correspondence*, p. 6.
21. Ibid.
22. Ibid., p. 7.
23. *The Ethics*, Part VI, Prop. XXXVI.
24. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Part I, section 1.
25. Ibid., section 2.
26. *Critique of Practical Reason*, p. 116.
27. Ibid., p. 115.
28. Ibid., p. 116.
29. Ibid., p. 115.
30. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, p. 5
31. *Critique of Practical Reason*, p. 114.
32. Ibid., p. 119.
33. Ibid., p. 121.
34. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, p. 38.
35. Ibid., p. 35.
36. Ibid.
37. *Elements of Ethics*, in *Ethical Philosophy*, p. 135.

الفصل السادس

1. See, for example, Roger Osborne, *Civilization: A New History of the Western World*, New York, NY: Pegasus Books, 2006; John Roberts, *The Penguin History of Europe*; Brian Bond, *War and Society in Europe*, 1870-1970; Leicester: UK: Leicester University Press; Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, New York: Penguin Freud Library, 1985.
2. John H. Randall, *The Making of the Modern Mind*, Boston, MA: Appleton Century Croft, 1940; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, London, UK: Allen & Unwin, 1940; Alfred J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, Glencoe, IL: The Free Press, 1959; Frederick Copleston, *Contemporary Philosophy*, London, UK: Continuum, 1963.
3. See, for example, Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York, NY: Farrar & Rinehart, 1944; Douglas Porch, *Wars of Empire*, London: Casell publishing Co., 2000; Peter Russell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford: Oxford University Press, 1975; Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century*, London: Michael Joseph, 1994.
4. See, *The Story of Art*; Clive Bell, *Art*, New York, NY: Capricorn Books, 1962; Robert Schumtzler, *Art Nouveau*, tr. by E. Roditz, New York, NY: Thames & Hudson, 1964; Benedetto Croce, *Aesthetics*, New York, NY: The Noonday Press, 1962; Robert Hughes, *The Shock of the New: Art & the Century*, BBC, 1991; *Pablo Picasso: A Retrospective*, New York, NY: The Museum of Modern Art, 1980.

5. See, John Dewey, *Experience and Nature*, New York, NY: Open Court Publishing, 1925; *Essays in Experimental Logic*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1916; *Reconstruction in Philosophy*, New York, NY: Henry Holt, 1920; Henry Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, Indianapolis, IN: Library of Liberal Arts, 1955; Alfred N. whitehead, *Science and the Modern World*, New York, NY: The New American Library, 1933; Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, London, UK: Allen & Unwin Co., 1962; *The Analysis of Mind*, London, UK: Allen & Unwin Co., 1963.
6. John Dewey, *Theory of the Moral Life*, New York, NY: Rinehart, Winston, 1960, p. VIII.
7. Alfred N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York, NY: The Macmillan Co., 1966.
8. See, for example, Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, tr. by Hazel Barnes, New York, Philosophical Library, 1956; *Existentialism is Humanism*, tr. by P. Mariet, New York, NY: Philosophical Library, 1949; Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. by J. Stmbaugh, Albany, NY: SUNY, 1996; Jaspers, *Reason and Existenz*, New York, NY: Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, tr. by J. O'Brian, New York, NY: Alfred Knopf, Noonday Press, 1983.

الفصل السابع

1. Aristotle, *Politics*, tr. by E. Barker, Oxford: Oxford University Press, p. 5.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid., pp., 6-7.
6. *Nicomachaean Ethics*, 6116b-1135.
7. Michel de Montaigne, *On Friendship*, New York, NY: Penguin Books, 2002, p. 3.
8. *Friendship*, p. 67.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Immanuel Kant, *Elements of Ethics*, tr. by James, Ellington, in *Ethical Philosophy*, p. 138.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid., p. 135.
15. Ibid., pp. 135-6.
16. *Nicomachaean Ethics*, 1157b21-1158a7.
17. Ibid.
18. *De Amicitia*, p. 6019. In, "A Lecture on Friendship," in, *Other Selves: Philosophers on Friendship*, p. 216.

20. Ibid.
21. E. Emerson, *Poems and Essays*, p. 182.

WORKS CITED

Alpern, Kenneth D. (1983) "Aristotle on the Friendship of Utility and Pleasure," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 21.

Aquinas, Thomas. (1984) *On Charity*, tr. by L. H. Kendzierski (Milwaukee, WI: university of Wisconsin Press).

—. (1947) *Summa Theologica*, tr. by the Fathers of the English Dominican Province (Cincinnati, OH: Benziger Brothers).

Aristotle. (1952) *Politics*, tr. by E. Barker (Oxford: Oxford University Press, 1952)

—. (1976) *Nicomachaean Ethics*, tr. by A. K. Thompson, (New York, NY: Penguin Books.

—. (2001) *The Basic Works of Aristotle*, ed. by R. McKeon (New York, NY: The Modern Library).

Berdayaev, Nicolas. (1960) *The Destiny of Man* (New York, NY: Harper & Row Pub.).

Bentham, Jeremy. (1948) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ann Arbor, MI: Hafner Library of Classics.

—. (1988) *A Fragment on Government*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Broad, Charlie D. (1930) *Five Types of Ethical Theory*. New York, NY: Harcourt, Brace.

Bradley, Francis H. (1959) *Ethical Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Bond, Leo. (1941) "A Conceptual Comparison Between Human and Divine Friendship," *Thomist*, 3, 54-94.

Brandt, Richard. (1959) *Ethical Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959.

Butler, Joseph. (1950) *Five Sermons*. Indianapolis, IN: Library of Liberal Arts.

Burt, Donald. (1999) *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publications.

Cicero. (2004) *De Amicitia*, in *Friendship*. Amsterdam, The Netherlands: Fredonia Books.

Cooper, John. (1976-77) "Aristotle on the Forms of Friendship," *Review of Metaphysics*, Vol., 30;

—. (1977) "Friendship and the Good in Aristotle," *Philosophical Review*, Vol., 86.

Copleston, Frederick. (1972) *Contemporary Philosophy*. New York, NY: Continuum.

Dewey, John. (1960) *Theory of The Moral Life*. New York, NY: Holt, Rinehart, and Winston.

Dewey, John. (1929) *Quest for Certainty*. New York, NY: Minton, Balch, and Co.

Donogan, Alan. (1978) *A Theory of Morality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Emerson, Ralph W. (2004) *Essays and Poems*. New York, NY: Barnes & Noble.

Epicurus. (1926) *The Extant Remains*, tr. by C. Bailey. Oxford: Oxford University Press.

Epictetus, *Enchidrion*. (1928) tr. by W.A. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fiske, Adel M. (1970) *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*. Cuernavaca, Mexico.

Fortenbaugh, William W. (1975) "Aristotle's Analysis of Friendship," *Phronesis*, 20.

Friedman, Marilyn. (1993) *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca, NY Cornell University Press.
Gert, Bernard. (1998) *Morality*. Oxford: Oxford University Press.
Gerwith, Alan. (1978) *Reason and Morality*. Chicago, IL. University of Chicago Press.
Gombrich, Ernest. (1995) *The Story of Art*. London, UK. Phaidon Press.
Hare, Richard M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Methods, and Point*. Oxford: Oxford University Press.
Hardie, William F R. (1980) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Hegel, George W F (1962) *Philosophy of Right*, tr by T M Knox. Oxford: Oxford University Press.
—. (1953) *Reason in History*, tr by R. S. Hartman. Indianapolis, IN library of Liberal Arts.
Heidegger, Martin. (1996) tr by J Stambaugh, *Being and Time*. Albany, NY SUNY Press.
Hobbes, Thomas. (1996) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
Hume, David. (2005) *A Treatise of Human Nature*. New York, NY Barnes and Noble.
—. (1957) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis, IN Library of Liberal Arts.
Jaspers, Karl. (1971) *Reason and Existenz*. New York, NY Noonday Press.
Kant, Immanuel. (1956) *Critique of Practical Reason*. Indianapolis, IN Library of Liberal Arts.
—. (1938) *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, tr by T K. Abbot. New York, NY Appleton-Century-Crofts.
—. (1963) *On History*, tr by L. W Beck. Indianapolis, IN Library of Liberal Arts.
—. (1994) ed. by J. W Ellington, *Ethical Philosophy*. Indianapolis, IN Hackett Publishing Co.
—. (1964) *The Metaphysical Principles of Virtue*, tr by J Ellington. Bloomington, IN University of Indiana Press, 1964).
Kaufmann, Walter & Baird, Forrest. (1994) *Philosophic Classics*, four volumes. Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hal.
Kierkegaard, Soren. (1992) *Works of Love*. Princeton, NY Princeton University Press.
Lewis, Clive S. (1988) *The Four Loves*. New York, NY Harcourt, Inc.
Lynch, Sandra. (2005) *Philosophy and Friendship*. Edinburgh, UK. Edinburgh University Press.
Marcel, Gabriel. (1977) *The Philosophy of Existentialism*, tr by M. Harari. New York, NY Philosophical Library
Meilaender, Gilbert C. (1981) *Friendship. A Study in Theological Ethics* Notre Dame, IN Notre Dame University Press.
Mayo, Bernard. (1958) *Ethics and the Moral Life*. New York, NY St. Martin's Press.
Mill, John S. (2002) *The Basic Writings of J.S. Mill*, ed. by J. B. Schneewind. New York, NY The Modern Library
Mitsis, Phillip. (1988) *Epicurus Ethical Theory. The Pleasure of Invulnerability*. Ithaca, NY Cornell University Press.
Montaigne, Michel de. (1991) *Friendship*, tr by M. A. Screech. New York, NY Penguin Books.
Moore, George E. (1912) *Principia Ethica*. Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Thomas. (1970) *Possibility of Altruism*. Princeton, NJ. Princeton University Press.

Nietzsche, Friedrich. (1956) *Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, tr by F Golffing. New York, NY· Anchor Books.

—. (2005) *Thus Spake Zarathustra*. New York, NY· Barnes and Noble.

—. (2006) *The Will to Power* New York, NY· Barnes and Noble.

Nowell-Smith, P H. (1961) *Ethics*. New York, NY· Penguin Books.

Pakaluk, Michael. (1991) *Other selves. Philosophers on Friendship*. Indianapolis, IN Hackett Publishing Co.

Pangle, Lorraine. (2002) *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge, UK. Cambridge University Press.

Plato. (1961) *Collected Dialogues*. New York, NY Bollingen Foundation.

Raphael, D. D. (1994) *Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Rouner, Leroy, ed. (1994) *The Changing Face of Friendship*. Notre Dame, IN Notre Dame University Press.

Sartre, Jean-Paul. (1956) *Being and Nothingness*, tr by Hazel Barnes. New York, NY Philosophical Library

—. (1949) *Existentialism is Humanism*, tr. by P Mariet. New York, NY Philosophical Library.

Schwartz, Daniel. (2007) *Aquinas on Friendship*. Oxford: Oxford University Press.

Seneca. (1969) *Letters from a Stoic*. New York, NY· Penguin Books.

Spinoza, Benedict de. (1955) *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, and Correspondence* tr by R. H. M. Elwes. New York, NY Dover Publications.

Stern-Gillet, Suzanne. (1995) *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, NY· SUNY

Taylor, Richard. (1991) *Virtue Ethics*. Interlaken, NY Linden Books.

Thomas, Laurence. (1990) "Friendship," *Synthese*, Vol. 72.

Walker, A. D. M. (1979) "Aristotle's Account of Friendship in *Nicomachaean Ethics*," *Phronesis*, Vol. 24.

Williams, Bernard. (1973) *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

ميشيل حنا متياس

- أستاذ فلسفة متقاعد، درس في كلية ميلسابس (مسيسيبي) من 1967 إلى 1999، وفي جامعة الكويت من 1999 إلى 2004.
- أنجز أبحاثا كثيرة في فلسفة القيم، خصوصا فلسفة الفن والجمال ونظرية الأخلاق، وأسس النظام العالمي الجديد.
- صدرت له الأعمال التالية: «الأساس الأخلاقي للدولة عند هيغل»، و«التجربة الجمالية»، و«السبيل إلى الله»، و«رسائل حب»، و«والدي المهاجر».
- ترجم لسلسلة عالم المعرفة العدد 343، «العقل: مدخل موجز» من تأليف جون ر. سيرل.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) - الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة

مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألفا دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، (وبحد أقصى مقداره ألفان وخمسمائة دينار كويتي).

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د . ك
للمؤسسات	25 د . ك

دول الخليج

للأفراد	17 د . ك
للمؤسسات	30 د . ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 1196/ 1195/ 1194/ 1193/1153/ 1152



كشف بأسماء وأرقام وكلاء التوزيع - أولاً: التوزيع المحلي - دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	الإيميل
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 24826820/1/2	00965 24826823	[illegible]
		ثانياً: التوزيع الخارجي			
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966 /14419935 - 14418972	00961 12121766 - 1212774	[illegible]
3	البحرين	مؤسسة الأيام النشر	00973 /17617733 - 36616168	00973 17617744	[illegible]
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 43916501/2/3	00971 43918354 - 43918019	[illegible]
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	00968 24492936 - 24496748 - 24491399	00968 24493200	[illegible]
6	قطر	شركة دار الثقافة	00974 44621942 / 44622182	00974 44621800	[illegible]
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 25782700/1/2/3/4/5 00202 25806400	00202 25782540	[illegible]
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 1666314/3	00961 1653259 00961 1653260	[illegible]
9	تونس	الشركة التونسية	00216 71322499	00216 71323004	[illegible]
10	المغرب	الشركة العربية الأفريقية	00212 522249200	00212 522249214	[illegible]
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	00962 6535885 - 797204095	00962 65337733	[illegible]
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	00970 22980800	00970 22964133	[illegible]
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	00967 1240883	00967 1240883	[illegible]
14	السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	002491 83242702	002491 83242703	[illegible]

تنويـــه

للاطـلاع علـى قائمـة كتـب السلسـلة انظـر عدد ديسـمبر (كانـون الأول) مـن كل سـنة، حيـث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:

العنوان:

اسم المطبوعة: **مدة الاشتراك:**

المبلغ المرسل: **نقدا / شيك رقم:**

التوقيع: **التاريخ:** / / 20م

هذا الكتاب...

هذا الكتاب دراسة تحليلية نقدية للصداقة، بوصفها قيمة أخلاقية مركزية، وللدور الذي أدته في النظرية الأخلاقية في العصور الكلاسيكية والوسطى والحديثة والمعاصرة.

لقد كانت هذه القيمة مركزية في نظرية الأخلاق الكلاسيكية، ولكنها هُمشت في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة. ويجادل المؤلف بأن هذا التهميش غير مبرر؛ ليس فقط لأن جميع النظريات الكلاسيكية أقرت بمركزيتها، إقرارا يرتكز إلى تفهم نظري وتجريبي لأهميتها في حياة الإنسان، ولكن أيضا لأنها عنصر جوهري في تصور الخير الأسمى، وحاجة إنسانية أساسية، ومن ثم شرط ضروري لتحقيق السعادة.

ويتكون خيط هذه الجدلية من جزأين: أولا، يظهر المؤلف أن الصداقة في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة هُمشَت لأسباب دينية وأيديولوجية وميتافيزيقية تجاهلت منطق العلاقة بين الخير الأسمى والصداقة. ويبرر المؤلف هذه القضية بشرح مفصل للنموذج الأخلاقي، ويستعمله بوصفه مبدأ تفسيريا في تحليل العلاقة بين مفهوم الخير الأسمى من جهة، والمعتقدات والمبادئ الأخلاقية التي تحدد السلوك الأخلاقي في المجتمع من جهة أخرى. وثانيا، يجادل المؤلف بأن الصداقة حاجة إنسانية أنطولوجية لا يمكن للإنسان أن يعيش من دونها، ولهذا السبب هي عنصر جوهري في تصور الخير الأسمى. وبما أن موضوع النظرية الأخلاقية هو الخير الأسمى، فلا يمكن للنظرية الأخلاقية أن تهمش الصداقة بوصفها قيمة أخلاقية مركزية.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 539 - 6